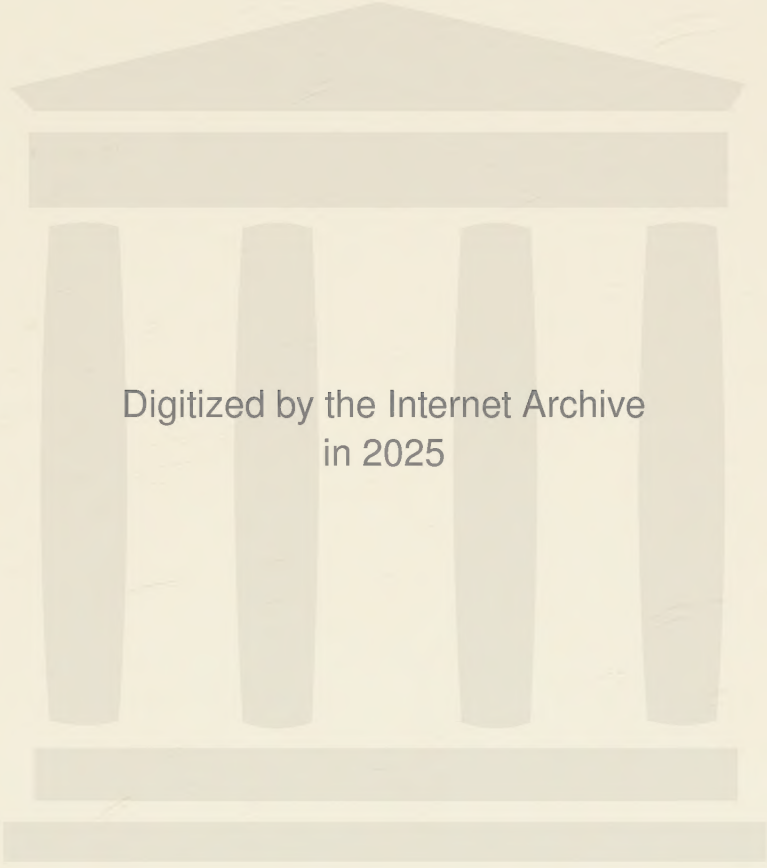
IM ZEICHEN DES KREUZES

AUFSÄTZE VON ERICH DINKLER

DE GRUYTER


Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/imzeichendeskreu0061eric

Im Zeichen des Kreuzes

Aufsätze von Erich Dinkler

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

und die Kunde der älteren Kirche

Herausgegeben von
Erich Gräßer

Band 61

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1992

Im Zeichen des Kreuzes

Aufsätze von
ERICH DINKLER

mit Beiträgen von
C. Andresen, E. Dinkler-v. Schubert, E. Gräßer, G. Klein

herausgegeben von
Otto Merk und Michael Wolter

TED THEOLOGICAL
MINARY LIBRARY
BS
2395
.D5
1992

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1992

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Im Zeichen des Kreuzes : Aufsätze von Erich Dinkler / mit Beitr. von C. Andresen ... Hrsg. von Otto Merk und Michael Wolter. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1992
(Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche ; Bd. 61)
ISBN 3-11-013017-3
NE: Dinkler, Erich; Merk, Otto [Hrsg.]; Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche / Beihefte

ISSN 0171-6441

© Copyright 1992 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin 30
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

Vorwort

Am Ende eines Jahrhunderts und über ein Jahrzehnt nach dem Heimgang eines angesehenen Gelehrten und Kollegen ist es berechtigt, lebens- und wissenschaftsgeschichtlich Rückschau zu halten.

Erich Dinkler (6. Mai 1909 – 28. Juni 1981) hat mit vielen seiner Generation in seinem Leben unmittelbar erfahren, was es heißt, für Jahre aus der wissenschaftlichen Arbeit herausgerissen zu werden und nach Krieg und Gefangenschaft als schwerst Geschädigter von neuem anzufangen, aufzubauen, der Breite seiner Lehr- und Forschungsinteressen und -aufgaben gerecht zu werden.

Die zumeist an entlegenen Stellen erschienenen Abhandlungen und Aufsätze zeigen Schwerpunkte seines Schaffens: zur Taufe im Neuen Testament, Studien zu einem geplanten größeren Werk über die Korintherbriefe; zur weit gefaßten Geschichte und Theologie des Urchristentums und zu Fragen von Forschung und Leben, die im Schnittpunkt immer wieder zu den eigenen akademischen Lehrern zurücklenken, denen Erich Dinkler menschlich und wissenschaftlich in Treue verbunden blieb. Alle hier gesammelt vorgelegten Untersuchungen aber stehen unter dem Zeichen, das Erich Dinkler im Leben und im Sterben begleitet und das seiner gesamten Forschung inhärent ist, dem Kreuz.

Das reiche, längst noch nicht ausgewertete Werk Erich Dinklers legt es nahe, über den von ihm selbst herausgegebenen Band „Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie" (Tübingen 1967) hinaus durch eine weitere Aufsatzsammlung, die neben einigen älteren, aber bisher nicht erneut publizierten Arbeiten vor allem Veröffentlichungen aus dem letzten Lebensjahrzehnt enthält, den Blick auf wichtige, von ihm angestoßene Fragen der Forschung zu lenken und so manche Darlegung der Vergessenheit zu entreißen.

Die Beiträge werden unverändert (mit Doppelpaginierung) wiederabgedruckt. Der Vortrag über „Die Christliche Archäologie in den Evangelisch-Theologischen Fakultäten" wird hier erstmals veröffentlicht. Gelegentliche unvermeidbare Korrekturen wurden ohne weitere Kennzeichnung vorgenommen, lediglich S. 77.499 waren sachliche Berichtigungen anzubringen.

Für das Zustandekommen dieses Bandes haben wir vielfach Dank zu sagen:

Ohne das große Entgegenkommen und die sehr freundliche Bereitschaft von Herrn Kollegen Professor Dr. Erich Gräßer und Herrn Dr.

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY

Hasko von Bassi, dem Leiter der Abteilung Theologie im Verlag Walter de Gruyter, hätte der Band nicht erscheinen können. Wir danken ihnen ganz besonders für ihr Wagnis, für ihre Entschlossenheit und nicht zuletzt für ihre Ermutigung.

Für stets hilfsbereite Hinweise, für Bereitstellung von Vorlagen und Manuskripten und für die freundschaftliche gemeinsame Beratung insgesamt danken wir Frau Dr. Erika Dinkler-von Schubert. Frau Ingeborg Andresen danken wir für den freundlich gestatteten Abdruck des von ihrem Gatten gehaltenen Gedenkvortrages, ebenso Herrn Kollegen Gräßer für die Aufnahme seiner Gedenkrede und Herrn Kollegen Günter Klein für seine hier erstmals veröffentlichte Ansprache bei der Trauerfeier.

Bei der Druckvorbereitung und seitens der Herstellung im Verlag haben wir große Hilfe empfangen, für die wir Frau Felicia Dörfert und Frau Dorothee Ohlmeier unseren besonderen Dank sagen.

Allen Institutionen und Verlagen danken wir für ihre freundliche Bereitschaft, über den Wiederabdruck hinaus auch die Verwendung der Druckvorlagen zu gestatten.

Unsere Mitarbeiter in Erlangen und Bayreuth haben vielfach – auch mit Einsatz des Computers – zur Druckvorlage des Bandes beigetragen und die Register gefertigt, wobei Herr Dr. theol. Roland Gebauer die Hauptlast getragen hat. Wir danken ihm, Herrn Pfr. Martin Meiser und Herrn Dr. theol. Dietrich Rusam herzlich für alle Mühewaltung.

Möchte dieser Aufsatzband im Gedenken an einen bedeutenden Lehrer der Kirche erneut zum wissenschaftlichen Gespräch mit ihm und zwischen den Konfessionen und Disziplinen Anlaß geben.

Erlangen/Bayreuth, Februar 1992

Otto Merk *Michael Wolter*

Ernst Dunker

Inhaltsverzeichnis

I. „Das Wagnis der christlichen Wahrheit"

Erich Gräßer
Das Wagnis der christlichen Wahrheit. Gedenken an den Neutestamentler Erich Dinkler 3
Carl Andresen
Gedenkrede auf Erich Dinkler 16
Günter Klein
Ansprache in der Trauerfeier für Erich Dinkler 26
Erika Dinkler-v. Schubert
Vita Erich Dinkler 33

II. Taufe im Neuen Testament

Die Taufaussagen des Neuen Testaments. Neu untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre 39
Römer 6,1 – 14 und das Verhältnis von Taufe und Rechtfertigung bei Paulus 133

III. Zu den Korintherbriefen

Vom Text zur Predigt

Der Dienst am Worte Gottes. Auslegung von 2 Kor 4,1 – 12 157
Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen. Auslegung von 2 Kor 5,14 – 6,2 177

Meditationen zu den Korintherbriefen

1. Korinther 1,4 – 9 198
1. Korinther 4,9 – 16 202
1. Korinther 9,24 – 27 207
1. Korinther 10,1 – 13 215
1. Korinther 11,23 – 32 219
1. Korinther 12,1 – 11 226
2. Korinther 3,12 – 18; 4,6 230
2. Korinther 4,7 – 18 241
2. Korinther 5,1 – 10 252

IV. Zu Geschichte und Theologie des Urchristentums

EIRENE. Der urchristliche Friedensgedanke 263
Philippus und der ANHP AIΘIOΨ (Apg 8,26 – 40). Historische und geographische Bemerkungen zum Missionsablauf nach Lukas . . 305
Die ekklesiologischen Aussagen des Paulus im kritischen Rückblick auf Barmen III 316
Papyrus Yalensis 1 als ältest bekannter christlicher Genesistext. Zur Frühgeschichte des Kreuz-Symbols 341

V. Forschung und Leben

Ökumene – Kirche – Universität

Das Wort Gottes, die Bibel und die wissenschaftliche Methode. Einleitende Bemerkungen zur exegetischen Arbeit 349
Theologische Aufgaben der ökumenischen Arbeit heute 354
Bemerkungen zu zwei ökumenischen Arbeitsthemen: Das Problem der biblischen Hermeneutik – Die Kirche und das jüdische Volk 371
Die ökumenische Bewegung und die Hermeneutik 383
Die Freiheit der Theologie und ihre Grenze 397
„Neues Testament und Rassenfrage". Zum Gutachten der Neutestamentler im Jahre 1933 409
Rudolf Bultmann als Lehrer und Mensch 421
Die christliche Wahrheitsfrage und die Unabgeschlossenheit der Theologie als Wissenschaft. Bemerkungen zum wissenschaftlichen Werk Rudolf Bultmanns 433
Hans Freiherr von Soden (1881 – 1945) 459
Martin Heidegger and his Influence on Christian Theology 480
Max Planck und die Religion 498
Die Christliche Archäologie in den Evangelisch-Theologischen Fakultäten 521
Beilage I: Einrichtungen für Christliche Archäologie 536
Beilage II: Schreiben des Reichtsministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung 540
Beilage III: Antwort Hans von Sodens für die Theologische Fakultät Marburg 542

Bibliographie Erich Dinkler 1980 – 1992 547

Stellenregister 549

Namenregister 565

Nachweis der Erstveröffentlichungen 574

I. "Das Wagnis der christlichen Wahrheit"

Das Wagnis der christlichen Wahrheit

Gedenken an den Neutestamentler Erich Dinkler[1]

von

Erich Gräßer

Am 2. Februar 1938 empfiehlt Hans von Soden einen noch nicht 29 Jahre alten Privatdozenten für Kirchengeschichte und Christliche Archäologie der eigenen Marburger Theologischen Fakultät für ein Stipendium und schreibt aus diesem Anlaß an seinen Berliner Kollegen Hans Lietzmann, daß der Bewerber »sehr Erhebliches« leiste und auch »guten Erfolg« habe. »Er hat im Hauptkolleg etwa 40 Hörer, was mehr ist als die meisten Ordinarien hier haben.« Und von Soden fügt hinzu: »Vertraulich möchte ich noch für ihn geltend machen seine außerordentlich charaktervolle Haltung in den Schwierigkeiten der Zeit. Er hätte auf Grund seiner sportlichen Leistungen ohne weiteres die Möglichkeit, Direktor eines akademischen Instituts für Leibesübungen mit Titel und Gehalt eines Oberregierungsrates zu werden. Er lehnt dies ab und nimmt den zur Zeit für ein Mitglied der B[ekennenden] K[irche] so gut wie aussichtslosen Kampf um die Berufung in eine theologische Professur auf. Auch sonst vertritt er seinen Standpunkt ebenso besonnen wie nachdrücklich; er hat deshalb die Liebe und das Vertrauen bei den hiesigen Studenten und Achtung auch bei denen, die er sich dadurch zu Gegnern macht.«[2]

Ein bewegendes Dokument aus einer bewegten Zeit! Das Zeugnis von Sodens über seinen Schüler Erich Dinkler mußte nie korrigiert werden. Damals, in sehr jungen Jahren schon, lernte Erich Dinkler, daß das Bekennen der christlichen Wahrheit ein Wagnis ist, welches gegen den Geist der Zeit durchzuhalten Mut und Entsagung erfordert und in jene Ungesichertheit führt, die das Charakteristikum einer christlichen Existenz unter dem Kreuz ist. Nachdem er sie einmal erkannt hat, ist Erich Dinkler dieser Wahrheit nie wieder ausgewichen. Es gehört zu den her-

---

[1] Gedenkrede anläßlich einer Gedächtnisfeier der Theologischen und Altertumswissenschaftlichen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg für Erich Dinkler († 28. 6. 1981) am Mittwoch, dem 25. Mai 1983 in der Alten Aula der Universität Heidelberg. Der Redetext wird hier um Anmerkungen erweitert.

[2] K. Aland (Hg.), Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892–1942), 1979, 913 f.

vorstechenden Charaktermerkmalen des Verewigten, daß er *Treue* hielt – seinen Lehrern, seinen Schülern, seinen Freunden – und daß er sich selber treu geblieben ist in den wechselvollen Etappen seines Lebens im Kirchenkampf, im Krieg, den er von Anfang an und »in ununterbrochener Folge« als Infanterieoffizier »im Graben mitgemacht« hat[3], in vier Jahren russischer Kriegsgefangenschaft und als akademischer Lehrer in einer sich wandelnden Hochschullandschaft und -politik zunächst in Marburg, dann in Mainz, dann an der Yale University in New Haven, in Bonn und schließlich in Heidelberg.

Erich Dinklers Anfang war durchaus tastend. Mit einem Philologie-Studium im Sommer 1928 in Marburg beginnt der akademische Ausbildungsweg. Doch schon im darauffolgenden Sommersemester finden wir ihn in Heidelberg. »Mein Studium war eine Zeit der ständigen und zugleich befreienden Krise; einerseits das immer neue Bedrücktsein angesichts der großen Lücken im Basiswissen, andererseits das Beglücktsein, wenn durch Spezialarbeit auf kleinstem Sektor plötzlich größere Zusammenhänge sich öffneten.«[4]

In Heidelberg wird Erich Dinkler unter dem Einfluß eines Kollegs von Karl Jaspers über »Kant und Kierkegaard« so intensiv in Kierkegaards Gedankenwelt hineingezogen, daß er beschließt, Theologie zu studieren. Unter dem Eindruck des plötzlichen Todes des Vaters, der – den Neunzehnjährigen besuchend – in Heidelberg einem Herzinfarkt erliegt, wird dieser Entschluß gefestigt. Das *media in vita in morte – media in morte in vita sumus* wurde seither zu der das Leben begleitenden Grundfrage[5].

Daß es Kierkegaard war, ein Zugang über die »existentielle Fragestellung«[6] also, das wird Erich Dinklers Theologie lebenslang ihr Gepräge geben. Noch im März 1981, drei Monate vor seinem Tod, wird er in einer Skizze formulieren: »›Christlicher Glaube‹ ist nicht ein Fürwahrhalten von Dogmen, von Lehrinhalten, sondern eine Antwort des Lebens des Glaubenden, eine Existenzweise. Wo aus dem Geglaubten gelebt

---

[3] E. Dinkler, Antrittsrede (Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1966/67, 135–138), 137.

[4] Ebd. 136.

[5] E. Dinkler, Kriegstagebuch (s. Anm. 10), 31. Der lateinische Satz ist dort dem Kapitel »Der Weg in die Gefangenschaft« vorangestellt. Vgl. Erika Dinkler-von Schubert, Vita Erich Dinkler, 12. Diese Vita ist zusammen mit der Ansprache, die Günter Klein bei der Trauerfeier für Erich Dinkler am 2. 7. 1981 in der Kapelle des Bergfriedhofs zu Heidelberg hielt, als Typoskript vervielfältigt.

[6] E. Dinkler, Die Anthropologie Augustins (FKGG 4), 1934, VIII.

wird, da ist Glaube, der ein Ergriffensein von Christus ist (Phil 3, 12).«[7] Schon in der wissenschaftlichen Erstlingsarbeit, der Heidelberger Dissertation über die Anthropologie Augustins (1932), wird dieser Ansatz klar greifbar[8]. »Augustins Fragestellung, mit der er an den Schöpfungsbericht herantritt, ist echt geschichtlich. Er sucht und entwickelt eine Möglichkeit menschlichen Daseinsverständnisses, um in der Vergegenwärtigung der Möglichkeiten für die Frage nach der eigenen Existenz zu lernen.« Nicht das Kosmologische, das Anthropologische interessiert. »Die Welt um der Welt willen erkennen, Wissenschaft des zureichenden Wissens wegen treiben, das würde seinem Wissenschaftsbegriff ... widersprechen, das würde concupiscentia oculorum bedeuten.« Das Ergebnis lautet: »Das vorgeschichtliche Sein und der Akt des Falles werden unter der Frage nach dem Woher und Wohin expliziert. An einer bloßen Rekonstruktion vergangener Seinsmöglichkeiten hat Augustin kein Interesse.«[9]

An einer bloßen Rekonstruktion vergangener Seinsmöglichkeiten wird auch der Theologe Erich Dinkler zeitlebens kein Interesse haben. Die Interpretation theologischer Sätze in die menschliche Existenz hinein

---

[7] Christian Theology – what does that mean?, 3. Dinkler fährt fort: »Christliche Theologie hat also den Glauben *und* dessen Woran, dessen Gegenstand und Inhalt zum Thema. Glaube ist immer fides *qua* creditur und sein Woran: fides *quae* creditur. ›Christliche Theologie‹ muß somit als *oberste Aufgabe* ansehen, das Zeugnis der ersten Zeugen von Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi im Neuen Testament *und* das Zeugnis der kirchlichen Verkündigung in Übereinstimmung zu halten bzw. in Übereinstimmung zu bringen. Diese Aufgabe ist nie beendet, sie ist *die* ökumenische Aufgabe und muß jede konfessionelle Verengung vom Zeugnis (= Kerygma) des NT aus öffnen. Insofern ist *NT Theologie* zu entfalten zur *Systematischen Theologie* und zu konkretisieren in der *Praktischen Theologie*.« Die vorstehenden Zitate entstammen einer 7 Punkte umfassenden Skizze aus dem handschriftlichen Nachlaß Erich Dinklers. Er hat diese Skizze für seinen letzten Promovenden, Dr. A. Zabala, jetzt Professor für Neues Testament in Manila, verfaßt. Ich danke an dieser Stelle Frau Dr. Erika Dinkler-von Schubert, daß sie mir dieses Dokument und manches andere aus dem Nachlaß ihres Mannes zur Verfügung gestellt hat.

[8] Das Thema hatte in seinem Grundzug noch der Kirchengeschichtler Hans von Schubert (1859–1931) gestellt und wurde nach dessen Tod von dem Reformationshistoriker Walther Köhler (1870–1946) betreut (vgl. E. Dinkler, Der adamitische Mensch bei Augustin. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktor-Würde einer hohen Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg, 1932, 91). Von Schubert war es übrigens, der Dinkler gegen dessen Selbstzweifel zu einer akademischen Laufbahn ermutigte.

[9] Der adamitische Mensch (s. Anm. 8), 90.

wird im Vordergrund stehen. Im übrigen ist m. E. zweierlei an der Augustinstudie bemerkenswert.

1. Methodisch demonstriert sie klar die später so genannte »Marburger Hermeneutik«, für die alle Auslegung von Texten zugleich Selbstauslegung des Exegeten ist. Und zwar wird die Marburger Hermeneutik demonstriert, *bevor* Erich Dinkler selbst dorthin und unter den prägenden Einfluß Rudolf Bultmanns gekommen war.

2. Die Frage nach dem *Woher und Wohin* des Menschen zieht sich wie ein roter Faden durch Leben und Denken Erich Dinklers. Ich nenne zwei Beispiele aus sehr verschiedenen Lebensabschnitten. Einmal: Im November 1942 notiert Erich Dinkler in einem Unterstand in Rußland in sein Kriegstagebuch: »Heute ist Totensonntag. Ich habe vorhin Psalm 90 gelesen. Welche zeitlose Kraft steht in solchem durch Jahrhunderte hindurch gesprochenen Gebet! ›Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden‹ . . . Daß das Leben immer zugleich das Leiden umschließt, sagten uns die griechischen Tragiker, allen voran Sophokles, sagte uns die Botschaft Jesu Christi, erhärtet uns die Geschichte und brennt unserm Bewußtsein das Erleben des Krieges täglich ein . . . Alles Theologische und Dogmatische wird von diesem Erleben durchstoßen. Es bleibt ein Grunderlebnis, das aus Vertrauen und Hoffnung genährt wird, Vertrauen auf Gottes Gnade in Leben und Tod . . .«[10] Fünfundzwanzig Jahre später – das ist das andere Beispiel –, am 22. Juli 1967, eröffnet Erich Dinkler seine Antrittsrede vor der hiesigen Akademie wiederum mit der Frage nach dem Woher und Wohin des Menschen, diesmal – nach Ansatz beim Johannesevangelium – in einer Formulierung Homers:

Τίς, πόθεν εἰς ἀνδρῶν, πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες;[11]

1932 kommt Erich Dinkler in jene Stadt, die Hans-Georg Gadamer in seinen »Philosophischen Lehrjahren«, dem Romanisten Leo Spitzer Recht gebend, unlösbar mit einem Namen verbunden sieht: *Rudolf Bultmann.* »Das ist Marburg.«[12] Wir müssen heute sagen: Das *war* Marburg. Und Bultmann, das hieß – ich nenne die Stichworte Gadamers – »scharfer

---

[10] »Wintergedanken zum Rußlanderlebnis«. Kriegstagebuch (im handschriftlichen Nachlaß Erich Dinklers). Vgl. auch E. Dinkler, »Vier Jahre hinter Stacheldraht«. Vortrag bei der Evang. Woche in Kassel und 60-Jahrfeier des Landesvereins für Innere Mission (1949; abgedruckt in: Protokoll der Tagungen »Alter Marburger« in Hofgeismar 2.–5. Januar 1981, 4.–7. Januar 1982, 14–21).

[11] Antrittsrede (s. Anm. 3), 135.

[12] H.-G. Gadamer, Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau, 1977, 14.

Sarkasmus, aber mehr noch der unbestechliche Ernst, mit dem er um Klarheit rang, und die Ferne von allem theologischen Pathos«, »radikale Selbstkritik der Theologie«, »scharf zupackende Exegese«, »leidenschaftlicher Humanist«[13]. Was immer der Neutestamentler Erich Dinkler später anpacken wird, es verrät in Fragestellung und Methodik die strenge Schule, die einst bei Bultmann durchlaufen wurde. Bei einer Gedenkrede vor dem Kreis der Alten Marburger konnte Günther Bornkamm daher mit Recht über den toten Freund sagen: Erich Dinkler war »wie kaum ein anderer in Persona im besten Sinne des Wortes ein ›Alter Marburger‹«[14].

Die leidenschaftliche, tätige Anteilnahme am Geschick der Kirche, welche eine wichtige Komponente der theologischen Existenz Erich Dinklers bildet und ihn wie selbstverständlich in ökumenischen Gremien[15] und theologischen Ausschüssen[16] mitarbeiten läßt, *diese* Komponente hat indes ein anderer Marburger in ihm befestigt: Hans Freiherr von Soden (1881–1945). »In Hans von Soden und Rudolf Bultmann fand ich Lehrerpersönlichkeiten, die uns Jungen Vorbild für eigene Entscheidung in kritischer Zeit wurden. Hans von Sodens Urteil ist mir noch heute wesentliches Kriterium und seine Verantwortung für die akademische Jugend, im Horizont der Freiheit und Wahrheit der Geisteswis-

---

[13] Ebd. 36 f. Vgl. auch H.-G. Gadamer, Die Marburger Theologie (1964; in: Ders., Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk, 1983, Kap. 3).

[14] G. Bornkamm, In Memoriam Erich Dinkler, in: Protokoll der Tagungen »Alter Marburger« (s. Anm. 10), 8.

[15] Es handelt sich um zwei Arbeitsgruppen, in denen Dinkler leitend mitarbeitete. Die eine behandelte das Problem der biblischen Hermeneutik, die andere »Die Kirche und das jüdische Volk«. Vgl. dazu E. Dinkler, Bemerkungen zu zwei ökumenischen Arbeitsthemen (ÖR 17, 1968, 276–287).

[16] F. Viering (Hg.), Zu Karl Barths Lehre von der Taufe. Veröffentlichung des Taufausschusses der EKU, 1971, 60–153; A. Burgsmüller (Hg.), Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II). Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union mit Beiträgen von H.-G. Geyer, J. Hamel, W. Kreck, T. Rendtorff, W. Schmithals, W. Schrage, W. Voigt, R. Weth, 1974 (das Votum selbst ist zusammen mit Dinklers Begründung der Ablehnung des Votums auch als Sonderdruck 1975 in Gütersloh erschienen); ferner A. Burgsmüller (Hg.), Kirche als »Gemeinde von Brüdern« (Barmen III). Bd. I: Vorträge aus dem Theologischen Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union von G. Baumbach, A. v. Campenhausen, E. Dinkler (Die ekklesiologischen Aussagen des Paulus im kritischen Rückblick auf Barmen III, 115–139), U. Duchrow, K.-M. Fischer, H.-G. Geyer, W. Huber, G. Krusche, G. Ruhbach, H. Seebass, H. Schröer, R. Weth, 1980; A. Burgsmüller (Hg.), Kirche als »Gemeinde von Brüdern« (Barmen III). Bd. II: Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, 1981.

senschaft, bestimmend geblieben.«[17] Hans von Soden hat sich schon 1941 »Campenhausen oder Dinkler« als Nachfolger gewünscht[18], was freilich damals nicht realisierbar war.

Unter dem Einfluß der beiden Marburger Gelehrten Bultmann und von Soden prägt sich indes in einer knapp siebenjährigen Assistenten- und Dozententätigkeit Erich Dinklers klares Verständnis von wissenschaftlicher Theologie. Und zwar bildet es sich ihm in der Abwehr einer *doppelten Gefahr* für die wissenschaftliche Theologie: der Beschneidung ihrer Freiheit durch unkritische Bindung an Schrift und Bekenntnis einerseits, der ideologisch motivierten Auflösung dieser Bindung andererseits[19]. Die Dialektik von Freiheit und Gebundenheit, welche die theologische Existenz bestimmt, hat nach Erich Dinkler auch die Theologie als Wissenschaft zu bestimmen. »Bibel, Bekenntnis und Kirche« stellen als »sozusagen trigonometrische Punkte« *die* Bindung für sie dar[20]. Genauer gesagt: Theologie als Wissenschaft ist bestimmt vom Glauben[21]

---

[17] Antrittsrede (s. Anm. 3), 136. In einem von Dinkler verfaßten biographischen Artikel über v. Soden (s. Anm. 41) heißt es: »Einzigartig war, wie er, Schüler Harnacks und diesem als Historiker kongenial, seine eigene, bis 1914 außergewöhnlich gewichtige wissenschaftliche Produktion geopfert hat für das verantwortliche Wirken für Freiheit in theologischer Forschung und Lehre sowie in der Kirche, auf die die Theologie kritisch ausgerichtet sein muß.« (520)

[18] Glanz und Niedergang (s. Anm. 2), 1021. – Schon 1940 nennt Hans Lietzmann für eine Nachfolge von Johannes von Walter (1876–1940) in Rostock die Namen Campenhausen, Loewenich und Dinkler und bemerkt zu letzterem: »Dinkler in Marburg (z. Z. im Felde) ist ein tüchtiger Kerl, der schon Anständiges geleistet hat, auch auf archäologischem Gebiet sich einarbeitet, und für die Zukunft Gutes verspricht. Auch als Charakter von erprobter Zuverlässigkeit.« (Ebd. 986 f)

[19] Vgl. vor allem Dinklers Aufsatz »Bibelautorität und Bibelkritik« (ZThK 74, 1950, 70–93 = Ders., Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie, 1967, 179–203) und seinen Vortrag »Fragen der wissenschaftlichen Erforschung der Heiligen Schrift«. Protokoll der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland Januar 1962, 5–9.

[20] E. Dinkler, Der Ertrag des deutschen Kirchenkampfes für die theologische Wissenschaft (KiZ 16, 1961, 221–226 = Aufsätze, 365–379), 369.

[21] Vgl. bes.: Der Ertrag (s. Anm. 20), 378 f: »Definiert man die Theologie als ein ›Denken des Glaubens‹, so ist heute der Doppelcharakter des Genitivs ›des Glaubens‹ erkannt, insofern hier immer im Wechsel ein Genitivus subjectivus und Genitivus objectivus das Denken bestimmt. Das Denken des Gegenstandes ›Glauben‹ erhält immer seinen Anstoß vom Glauben her, wird vom Glauben in eine Denkbewegung und -richtung gewiesen, um seinen Gegenstand zu umfassen. Für die Exegese heißt das, daß das Vorverständnis des Exegeten nicht auf einer hypothetischen Neutralität beharrt, sondern vom Hören der Verkündigung und durch die Geschichtlichkeit der Kirche vorgeprägt ist und auch im Vollzug der Arbeit immer wieder von hier sich anstoßen

und in solcher Bestimmtheit »Wissenschaft von der Bibel und von der Kirche«[22]. Ihre »spezifische und konkrete Verantwortung« ist es von daher, »Kirchenlehre kritisch zu interpretieren und damit auch immer wieder neu zu formulieren«. »Theologie ist also weder Metaphysik noch Moral, sie ist auch nicht Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins, sondern sie ist Wissenschaft von der Kirche, sowohl analytisch-kritisch vom Verstehen der Kirche aus der Geschichte als auch synthetisch vom Bestehen in der Geschichte, die ist und die kommt. Wissenschaftliche Theologie statuiert – um es mit Zinzendorf zu sagen –, daß Christentum ohne Gemeinschaft sich aufhebt.«[23] Auf die *kirchliche* Wirklichkeit also, d. h. auf die Verkündigung von »Gottes Handeln in Christus als Angebot universaler Versöhnung«[24] und nicht auf theoretische Abstraktionen bezieht sich die wissenschaftliche Arbeit Erich Dinklers als Ordinarius für Neues Testament. Ihm ist es selbstverständlich, »daß Exegese ohne Sinnfrage eine Verkürzung der Aufgabe ist, und daß christliche Theologie ohne exegetische Verwurzelung und ständig neue Rückfrage an die biblischen Texte einer Erstarrung und Preisgabe ihrer Geschichtlichkeit verfallen würde«[25]. Entsprechenden Tendenzen der »Substanzpreisgabe« und »Antitheologie«[26] ist Erich Dinkler jeder-

läßt. Sie weiß, daß sich von Offenbarung, Ereignis, Wahrheit nur sachgemäß reden läßt, wenn die Wissenschaft aus dem nur vorstellenden Denken hinauskommt und das Hören des Denkens bedenkt.«

[22] Aufsätze, 179; vgl. 376 f. 368 f (»wissenschaftliche Kirchenlehre«); ferner Dinklers Artikel »Soden, Hans Freiherr von«: RGG³ VI, 114; Ders., Die christliche Wahrheitsfrage und die Unabgeschlossenheit der Theologie als Wissenschaft. Bemerkungen zum wissenschaftlichen Werk Rudolf Bultmanns (in: O. Kaiser [Hg.], Gedenken an Rudolf Bultmann, 1977, 15–40), 26 Anm. 16.

[23] Aufsätze, 376 f. Vgl. auch Ders., Die ekklesiologischen Aussagen (s. Anm. 16), 138: »Theologie ... als das Über- oder Be-denken des Glaubens und seines Inhaltes, der Offenbarung, kann nur getrieben werden in der Kirche, freilich in kritischer Freiheit. Natürlich ist Theologie nicht identisch mit kirchlicher Verkündigung, weil sie nicht Anrede ist, sondern aus der reflektierten und begrifflich differenzierenden Distanz heraus verantwortlich redet. Theologie ist insofern das kritische Unternehmen, das die kirchliche Verkündigung daraufhin befragt, ob und wieweit Christus in der Übereinstimmung mit der Wahrheit gepredigt wird und ob die für die Übersetzung des Kerygmas in die Anrede benutzten Begriffe adäquat sind. Das Ziel aller Theologie ist die Verkündigung, die Voraussetzung aller Theologie ist der Glaube.«

[24] Christian Theology (s. Anm. 7), 2.

[25] E. Dinkler, Einleitung (in: Rudolf Bultmann, Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von E. Dinkler, 1967, IX–XXIII), XXIII.

[26] Die Begriffe bei E. Dinkler, Die Freiheit der Theologie und ihre Grenze (in: K. Herbert [Hg.], Christliche Freiheit – im Dienst am Menschen. Ein Themaband zum 80. Geb. Martin Niemöllers, 1972, 29–40), 31. 40.

zeit kompromißlos entgegengetreten. So vor dem Kriege, als die Deutschen Christen meinten, es »könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen« (I. Barmer These). So nach dem Kriege, ab Ende der sechziger Jahre, als man mittels »politischer Ideologisierung der Theologie«[27] der letzteren zu größerer gesellschaftspolitischer Relevanz meinte verhelfen zu sollen. »Theologie ist nicht dazu da, aus gesellschaftspolitischen Nöten Tugenden des Glaubens zu machen, sondern sie hat gegen den Anspruch der Politik, Wahrheitsentscheidungen im Raum der Theologie und Kirche durchführen zu dürfen, entschlossen zu protestieren. Versuche, theologische Fragen durch politische Entscheidungen abzuschneiden und ihnen bloß intellektuelles Interesse zuzubilligen, entstammen der Ohnmacht theologischer Skepsis. Es geht um den Primat theologischen Denkens und Handelns *vor* allem soziologischen, psychologischen und politischen Reflektieren. Nur wenn die theologische Entscheidung von der Wurzel her, radikal vom Zeugnis der Schrift her, in der Freiheit des Geistes und um der Reinheit der theologisch wahren Entscheidung willen gesucht und begründet wird, kann sie Raum zur Durchsetzung im Leben der Kirche beanspruchen.«[28]

Es wäre ein grobes Mißverständnis, ja Unrecht, Erich Dinkler aufgrund dieser Haltung zur politisch verpönten Reaktion zu rechnen. Sein Nein zum Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union etwa, das anhand einer Neuauslegung der II. Barmer These »Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde« Stellung nimmt[29], zeigt das mit wünschenswerter Klarheit. Natürlich werden die politische und die soziale Verantwortung der Christen von Erich Dinkler nicht geleugnet[30], wohl aber wird jene falsche Politisierung von Theologie und Kirche zurückgewiesen, welcher der sozialethische »Dienst an der Welt« *als solcher* Gottesdienst ist, wobei aber Nachfolge, Kreuztragen und Gottes Verherrlichung als das Ziel des Lebens der Glaubenden nicht mehr klar zum Ausdruck kommen[31]. Wo theologisch unbedacht »einer an politischen Zielen orientierten Entsprechung von Gnade und

[27] Ebd. 31.

[28] Ebd. 39.

[29] Dinkler, Begründung der Ablehnung des Votums des Theol. Ausschusses der EKU (s. Anm. 16), 44–61. 66 f.

[30] Begründung der Ablehnung (s. Anm. 16), 45. Dinklers Forderung geht allerdings dahin, daß »zwischen direkter und indirekter politischer Wirksamkeit unterschieden« wird, »und dabei sollte letztere immer gegenwärtige Folge der Verkündigung sein« (55).

[31] Ebd. 50.

Wohlstand, von Sünde und sozialem Mißstand Raum gegeben« wird, setzt Erich Dinkler dagegen, »daß unser geschichtlicher Boden der Sieg des Gekreuzigten ist«, daß das eschatologische Heil nicht einfach dem ökonomischen Wohl der Menschen geopfert werden darf, weil sich Gnade gerade auch im Leiden als Gottes Liebestat erweisen kann[32]. Richtig hat Barmen 1934 »die Frage der Kirche als eine Frage des Glaubens und nicht der Soziologie erfaßt«[33]. Dem Versuch, durch eine Neuinterpretation Barmen 1980 genau umgekehrt zu verstehen, hat Dinkler daher mit einem Sondervotum heftig widersprochen[34].

---

[32] Ebd. 52.

[33] Dinkler, Die ekklesiol. Aussagen (s. Anm. 16), 136.

[34] Vgl. Dinkler, Begründung der Ablehnung (s. Anm. 16), 44: »Barmen wollte die Politisierung der Gemeinde verhindern, hier wird sie zur Forderung erhoben.« – Auch zum Votum des Theologischen Ausschusses der EKU zu Barmen III hat Dinkler abweichend Stellung genommen. Diesmal wurde die Stellungnahme jedoch nicht in das gedruckte Votum des Ausschusses aufgenommen. Der Entwurf liegt aber maschinenschriftlich im Nachlaß Erich Dinklers vor. Er wurde am 20. 2. 1980 abgefaßt und hat folgenden Wortlaut:

»1. Das Votum des Theologischen Ausschusses der EKU ›Kirche als Gemeinde von Brüdern – Barmen 3‹ sehe ich mich *nicht in der Lage mitzuverantworten.* Ich bedauere, daß meine Versuche, durch eigene theologische Beiträge oder methodische Rückfragen, etwa woher man die Kriterien zu den hier formulierten Stellungnahmen beziehe, Einfluß auf die theologische Linienführung zu gewinnen, vergeblich waren. Mein ernster Versuch, durch ausgeweitete Toleranz die Abschnitte 1 und 2 mitzutragen, wurde mir durch mein theologisches Gewissen untersagt.

2. Der *Kern* des theologischen Dissensus liegt einerseits in der von mir im Anschluß an Barmen erfolglos geforderten Begründung theologischer Urteile durch die Schrift und die Bekenntnisschriften der Väter, anderseits in meiner kritischen Bejahung der sog. Zwei-Reiche-Lehre, wodurch ich zur Mehrheit des Ausschusses offensichtlich im Gegensatz stehe. Im vorliegenden Votum wird ein innerer Widerspruch darin deutlich, daß Schriftbezüge selten Ausgang der Entfaltung von Ansätzen in Barmen 3 sind, vielmehr als dicta probantia Gesagtes stützen sollen, gleichzeitig aber mit Barmen eine Schriftgemäßheit betont wird. ... Wo die Kirche Zurückhaltung in politischen Entscheidungen zu üben hat, weil die öffentliche Verantwortung als Wort der Kirche mißverstanden wird, werden vor allem in Teil III dieses Votums ›Weisungen‹ erteilt, die man als Glaubender ebenso wie als christlicher Theologe teils subjektiv bejahen, teils subjektiv verneinen kann, d. h. über die man eine eigene Entscheidung zu fällen hat. ... So sehr ›Glauben und Bekennen‹ in einem ›Glauben und Handeln‹ Ausdruck finden sollen, so bleibt doch die Anweisung des jeweils konkreten Tuns in der verantwortlichen Entscheidung des Einzelnen und darf nicht kirchlich institutionalisiert werden. Insofern wird das Erbe von Barmen im Votum nicht weiter entfaltet, sondern abgebogen. Die Texte sind außerdem unter Zeitdruck abgefaßt und – bei Übergehung von Einsprüchen – unausgereift.

3. Richtig ist im Votum, daß die Kirche christologisch bestimmt wird; falsch

Durch klarere Distinktionen hätte sich m. E. mancher dieser Streitpunkte sicher vermeiden lassen. Auf eben diesen Distinktionen meint Erich Dinkler um der unverfälschten Sache der Theologie willen bestehen zu müssen. Die Exegese des Neuen Testamentes kann er dabei um so überzeugender als Schiedsrichter aufrufen, als er sich längst als ein anerkannter Fachmann in ihr ausgewiesen hat. Vor allem der paulinischen Theologie sind eine Reihe wichtiger Aufsätze gewidmet, die in ihren Ergebnissen deutlich das Marburger Erbe erkennen lassen[35]. Mit synoptischen Studien zum Petrusbekenntnis[36] und zu »Jesu Wort vom

---

scheint mir zu sein, daß die ›Kirche der Erfahrung‹ die christologische Bestimmung zugunsten einer soziologischen Eigen- und Fremdgesetzlichkeit preisgibt.

Indem ich das Positive, die christologische Bestimmung, aufnehme, versuche ich, die mir im Votum *fehlende* Mitte positiv zu bestimmen: Grundlegend im Anschluß an Barmen ist: Mit dem Faktum Jesus Christus ist eine neue Geschichte begründet, in der Liebe und nicht Haß regiert.

Bei der in Jesu Kreuzigung und Auferstehung offenbarten *Liebe Gottes* handelt es sich nicht um eine Ursache von geistes- oder weltgeschichtlichen Wirkungen, unter der jeder Christ steht, denn Liebe kann nicht organisiert, sondern nur im Entschluß und in der Tat empfangen und geschenkt werden.

Auch ist die Liebe Gottes in Christus kein objektives Faktum, an dem Gottes *Vergebung* für die Menschheit in bezug auf die Welt aufgewiesen werden könnte; *Vergebung* ist nicht im allgemeinen konstatierbar, sondern nur als die meine zu empfangen und zu schenken.

Dann aber kann ich von *Vergebung* nur wissen, wenn sie mir in der Gegenwart zugesprochen wird, d. h. *in der Verkündigung*. Das geschieht durch den Auftrag der Kirche in dem Angebot: ›Lasset euch versöhnen mit Gott‹. In der Annahme des Angebots darf ich als Geliebter Gottes meine Schwestern und meine Brüder lieben und mit ihnen zusammen begnadet in die Zukunft sehen. Das eminent Politische und das alle gesellschaftlichen Strukturen Durchbrechende liegt darin, daß die Kirche das der Welt Befremdliche als Frohe Botschaft neu zu sagen wagt. In dieser Linie ist Barmen III aufzunehmen und in unsere heutige Situation hinein zu applizieren.

Zwei Gravamina gegenüber dem Mehrheitsvotum will ich zusammenfassend anzeigen:

a. Die Ausschaltung der Zwei-Reiche-Lehre ergibt im Effekt eine Fremdbestimmung durch gesellschaftspolitische Positionen.
b. Im Gegensatz zu Barmen wird den gesellschaftlichen Problemen der Kirche ein theologisch unverantwortlicher Raum eingeräumt.« [Der Entwurf bricht hier ab.]

[35] Es handelt sich vor allem um die Aufsätze »Zum Problem der Ethik bei Paulus – Rechtsnahme und Rechtsverzicht« (1Kor 6, 1–11) (1952); »Der Brief an die Galater – Zum Kommentar von Heinrich Schlier« (1953/55); »Prädestination bei Paulus – exegetische Bemerkungen zum Römerbrief« (1957) und »Die Taufterminologie in 2Kor 1, 21 f« (1962). Die Aufsätze sind alle in Signum Crucis abgedruckt.

[36] Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu (in: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geb. im Auftrage

Kreuztragen«[37] stellt sich Erich Dinkler nicht nur in die Reihe derjenigen Bultmann-Schüler, die die Theologie des Meisters kritisch rezipieren, sondern er schafft sich damit auch zugleich die historischen Grundlagen für die zentralen Themenbereiche seiner christlich-archäologischen Forschung[38]. Grundsätzliche hermeneutische Erwägungen[39], eine Vielzahl von größere Zusammenhänge beachtenden Lexikonartikeln[40], dann die zahlreichen Beiträge in den »Göttinger Predigtmeditationen« und schließlich die einfühlsamen, ja liebevoll gezeichneten Porträts der für ihn entscheidenden Lehrer Hans von Soden[41] und Rudolf Bultmann[42] runden das neutestamentliche Œuvre ab[43]. Der Neutestamentler Erich Dinkler gehört nicht zu jenen Theologen, deren Namen für immer mit einem »Klassiker« unter den Büchern verbunden ist, also etwa wie Adolf Jülicher und seine »Gleichnisreden Jesu«, wie William Wrede und sein »Messiasgeheimnis«, wie Albert Schweitzer und seine »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung«, wie Rudolf Bultmann und seine

---

der Alten Marburger und in Zusammenarbeit mit H. Thyen hg. v. E. Dinkler, 1964, 127–153 = Signum Crucis, 283–312).

[37] In: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann (BZNW 21), 1954, 110–129 (= Signum Crucis, 77–98).

[38] Hier muß auch die einzige im Krieg (am 6. 5. 1940) abgeschlossene Arbeit genannt werden: Das Bema zu Korinth. Archäologische, lexikographische, rechtsgeschichtliche und ikonographische Bemerkungen zu Apostelgeschichte 18, 12–17 (Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 13, 1941, 12–22 = Signum Crucis, 118–133).

[39] Wichtig ist hier vor allem der Aufsatz The Idea of History in Earliest Christianity (in: The Idea of History in the Ancient Near East, 1955, 169–214 = Signum Crucis, 313–350); ferner der schon genannte (s. Anm. 22) Aufsatz »Die christliche Wahrheitsfrage«.

[40] Z. B. die Artikel »Geschichte und Geschichtsauffassung II. Das christliche Geschichtsverständnis A. Neutestamentlich«, in: RGG³ II, 1958, 1476–1482 und »Taufe II. Im Urchristentum«, ebd. VI, 1962, 627–637; der Artikel »Friede A/C«, in: RAC VIII, 1970, 434–493 (das Thema hat Dinkler auch monographisch behandelt: Eirene. Der urchristliche Friedensgedanke [SHAW. PH 1973/1], 1973).

[41] E. Dinkler, Hans Freiherr von Soden (1881–1945), Neutestamentler und Kirchenhistoriker (in: Marburger Gelehrte der ersten Hälfte des 20. Jh.s, hg. v. I. Schnack, 1977, 501–522).

[42] E. Dinkler, Rudolf Bultmann als Lehrer und Mensch (KiZ 14, 1959, 257–261).

[43] Das ntl. Œuvre wird hier nicht vollständig erfaßt. Es müßte sonst auch noch die geradezu einen monographischen Umfang einnehmende Untersuchung über »Die Taufaussagen des Neuen Testaments« (1971) und vieles andere mehr genannt werden. Zur Bibliographie bis zum Jahre 1979 vgl. Theologia crucis – signum crucis. FS für Erich Dinkler zum 70. Geb., hg. v. C. Andresen u. G. Klein, 1979, 551–563.

»Theologie des Neuen Testaments«, wie Werner Georg Kümmel und seine »Einleitung« oder wie Philipp Vielhauer und seine »Urchristliche Literaturgeschichte«. Erich Dinkler hat statt dessen viel Zeit und Kraft in eine mehr verborgene, für die theologische Wissenschaft gleichwohl außerordentlich wichtige Arbeit gesteckt. Ich denke an die Mitherausgeberschaft der »Zeitschrift für Theologie und Kirche«, an die Herausgabe von Bultmanns »Exegetica« und dessen Kommentar zum Zweiten Korintherbrief, an die 3. Auflage der »Religion in Geschichte und Gegenwart«, für die er als Mitherausgeber sowie als Fachberater für Neues Testament und Christliche Archäologie verantwortlich zeichnete, hilfreich flankiert von seiner Frau, Dr. Erika Dinkler-von Schubert, als der Fachberaterin für »Christliche Kunst«. Vor allem aber denke ich auch an die »Theologische Rundschau«, die Erich Dinkler seit 1949 mit Rudolf Bultmann betreute und die er nach Bultmanns Tod – zusammen mit Werner Georg Kümmel – hauptverantwortlich herausgab. Daß die wissenschaftliche Zielsetzung und die kirchliche Verantwortung dieser wichtigen Zeitschrift als eine verläßliche Orientierungshilfe in unserer Zeit gewahrt werden konnte, ist hauptsächlich das Verdienst Erich Dinklers.

Durch Krieg und Gefangenschaft bedingt war Erich Dinkler 10 Jahre lang von allen Forschungsmöglichkeiten abgeschnitten. Als nach dem Kriege seine Veröffentlichungen wieder einsetzen, steht am Anfang ein Thema, das so etwas wie den cantus firmus des gesamten theologisch-wissenschaftlichen Schaffens Erich Dinklers darstellt bis hin auf sein Sterbelager, auf dem er sich noch damit befaßt[44]. Dieser cantus firmus ist *das Kreuz*. Das ist alles andere als ein Zufall! Als Erich Dinkler in der Festschrift zu Martin Niemöllers 80. Geburtstag über »Die Freiheit der Theologie und ihre Grenze« handelte, wies er auf die unauflösbare Zusammengehörigkeit von wissenschaftlicher Theologie und theologischer Existenz hin[45]. Recht gelehrt und recht gelebt werden beide in ihrer Einheit nur, wo Luthers Einsicht gilt: *Crux sola nostra theologia*. Diese Mitte der christlichen Theologie wurde durch Erich Dinklers Lebensschicksal als Mitte auch seiner vita sehr existentiell befestigt. Das signum crucis als herausragendes Forschungsobjekt kennzeichnet zugleich die

---

[44] E. Dinkler, Papyrus Yalensis 1 als ältest bekannter christlicher Genesistext. Zur Frühgeschichte des Kreuz-Symbols (in: Testimonia Oecumenica. FS O. Cullmann, hg. v. K. Froehlich, Refo-Druck Hans Vogler, 1982, 30–36; wieder abgedr. in ZNW 73, 1982, 281–285). Die Studie wurde vom Verfasser während des Klinikaufenthaltes unmittelbar vor der tödlich verlaufenden Operation niedergeschrieben.

[45] Die Freiheit der Theologie (s. Anm. 26), 38.

theologische Existenz Erich Dinklers im Sinne des paulinischen Mitgekreuzigtseins mit Christus.

Meine sehr verehrten Damen und Herren! Diese unsere Gedenkstunde steht unter dem Thema »Das Wagnis der christlichen Wahrheit«. Erich Dinkler hat mit seinem Leben und Denken den doppelten Aspekt dieser Thematik in einer Respekt und Dankbarkeit erheischenden Weise zur Geltung gebracht. Das Wagnis der christlichen Wahrheit betrifft einmal den Vollzug der Exegese selbst. »Der Wagnischarakter bleibt der Exegese inhärent mitgegeben.«[46] Denn ihr fällt die entscheidende, ja maß-gebende Aufgabe zu bei »der aktualisierenden Neuformulierung des Bekenntnisses«, die infolge der prinzipiellen Unabgeschlossenheit der Theologie als Wissenschaft stets neu gefordert ist[47]. Das Wagnis der christlichen Wahrheit betrifft sodann und vor allem die christliche Existenz. Erich Dinkler wußte darum, »daß man nur im Wagnis christlich existieren kann und doch im aktuellen Vollzug des Glaubens sich des Wagnisses kaum bewußt ist«[48]. Dieser immer vor Augen stehende Wagnischarakter von Leben und Lehre, von theologischer Existenz und wissenschaftlicher Theologie hat dem Denken und Handeln Erich Dinklers seine Entschiedenheit, seine Überzeugungskraft und seine *Toleranz* verliehen. Mit einem Beispiel für seine tolerante Gesinnung möchte ich darum auch schließen. 1968, als seine Unterschrift unter dem Marburger Manifest Befremden erregt, sagt er in einer öffentlichen Erklärung im Kolleg, was für viele Stationen seines Lebens *so* gilt: »Nur die Furcht vor Gott, die Wachheit des Gewissens und die Verantwortung zum Mitmenschen hin bestimmen solche Entscheidungen. Für mich war die Unterzeichnung des Marburger Manifestes ein Bekenntnisakt. Zu schweigen wäre für mich weitaus bequemer, aber es wäre feig und unverantwortlich gewesen. Damit ist *nicht* gesagt, daß die Entscheidung objektiv richtig ist, wohl aber, daß sie subjektiv wahr ist. Die Ordnung, darin wir uns bewegen, ist 'uns als Christen eine verborgene Ordnung Gottes', in der wir uns als Menschen 'im Dunkel des Streites um Wahrheit und Recht den Weg suchen müssen'. Dies in Offenheit und Wahrheit zu tun, das Wagnis des Irrens eingeschlossen, ist unser *aller* Privileg.«[49]

Ich denke, daß wir sehr dankbar sein müssen, daß es diese Stimme unter uns gegeben hat, und daß wir sie als Vermächtnis Erich Dinklers zu ehren haben.

[46] Dinkler, Bemerkungen zu zwei ökum. Arbeitsthemen (s. Anm. 15), 284.

[47] Dinkler, Die Freiheit der Theologie (s. Anm. 26), 36.

[48] Grußwort an Rudolf Bultmann (in: Zeit und Geschichte [s. Anm. 36], VII).

[49] Die Kolleg-Erklärung findet sich im Nachlaß Erich Dinklers. Vgl. auch Vita Erich Dinkler von Erika Dinkler-v. Schubert (s. Anm. 5), 15 f.

Gedenkrede auf Erich Dinkler[1]

von

Carl Andresen

Erich Dinkler habilitierte sich im Sommer 1935 mit einer Arbeit zur Christlichen Archäologie. Ist schon der Vorgang als solcher bemerkenswert, so nicht minder die mit dieser Habilitation durch die Theologische Fakultät Marburg erteilte »venia legendi« für Kirchengeschichte und Christliche Archäologie. Sie war nicht mit der seines Habilitationsvaters Hans von Soden identisch. Dessen Lehrstuhl galt der »Kirchengeschichte und dem Neuen Testament«. Für das Fach der Kirchengeschichte hatte der Habilitand sich durch seine Heidelberger Dissertation zur Anthropologie Augustins qualifiziert. Wagte sein Lehrer bzw. die Fakultät ihm solche Qualifikation nicht auch für jenes Fach zuzusprechen, in welchem Dinkler dann – wie wir soeben gehört haben – weltweite Anerkennung finden sollte?

Für Hans von Soden läßt sich die Frage mit einer gewissen Sicherheit beantworten, wenn man sich dessen akademisches Curriculum vergegenwärtigt. Schon der Berliner Privatdozent war der christlichen Archäologie in Gestalt der »Sammlung für christliche Kunst« an der Berliner Universität – eine Stiftung des Preußenkönigs Friedrich Wilhelms IV. – begegnet und hatte noch miterlebt, wie 1913 dort eine außerordentliche Professur für »Christliche Archäologie und kirchliche Kunst« innerhalb der Theologischen Fakultät entstand. Doch das erklärt noch nicht hinreichend, warum Hans von Soden die erste Möglichkeit – nämlich seinen Ruf nach Marburg –, Berufungsbedingungen auszuhandeln, für die Errichtung eines christlich-archäologischen Institutes an der Lahn nutzte. Man muß im Auge behalten, daß im gleichen Jahr 1924 zu Berlin Hans Lietzmann die Nachfolge Harnacks antrat und als Lehrstuhlinhaber für Kirchengeschichte und Neues Testament sich die Mitdirektorenschaft am Christlich-archäologischen Seminar eingehandelt hatte. Es ist bekannt, was Hans Lietzmann daraus gemacht, wobei er sich besonders der Förderung des preußischen Staatssekretärs und seit 1932 kommissarischen Finanzministers Popitz erfreuen konnte; wie er in Zusammenarbeit mit dem Archäologen Gerhard Rodenwaldt und als Fachvertreter der Christlichen Archäologie innerhalb des Zentralausschusses des »Deutschen

[1] Vgl. Anm. 1 zum obigen Beitrag von E. Grässer (s. o. S. 31).

Archäologischen Instituts« Berlin zum Zentrum christlich-archäologischer Wissenschaft auszubauen verstand[2]. Daneben noch ein zweites Forschungszentrum in Marburg entstehen zu lassen, war die Intention Hans von Sodens. Dafür hatte er Erich Dinkler ausersehen. An keinem Detail seines akademischen Curriculums wie an dem Anfang läßt sich besser erkennen, daß Erich Dinkler solche »venia« bei der Habilitation als eine Berufung empfunden hat: Auch der Neutestamentler hat bei allen späteren Berufungsverhandlungen die Lehrbefugnis für die Christliche Archäologie verlangt und für die Institutionalisierung ihrer Apparate Sorge getragen.

Habilitierung für Christliche Archäologie im »Dritten Reich« war zumindest ein Handicap, ja kam einem akademischen »Harakiri« gleich. Vier Jahre nach der Habilitierung wurde dies mit einem Runderlaß des Reichsministers für »Wissenschaft und Volksbildung« als schriftliche Bestätigung manifest. Er stellte amtlich fest, daß die Bezeichnungen »christliche Kunstwissenschaft« oder »christliche Archäologie« sowie »ihre Verbindung mit den theologischen Fakultäten heute nicht mehr begründet« seien. Bei Neubesetzungen habe man daher das Fach unter Fortfall des Prädikates »christlich« als »spätrömische Archäologie« bzw. »spätantike Kunstgeschichte« in die philosophischen Fakultäten einzugliedern. Hinter dem Runderlaß stand ein konkreter Vorgang: die Aufstockung des Berliner theologischen Extraordinariats für »Christliche Archäologie und Geschichte der christlichen Kunst« zu einer selbständigen Professur außerhalb der theologischen Fakultät. Erwähnenswert ist dabei die fachdisziplinäre Solidarität, die damals Hans von Soden seinen Berliner Kollegen, speziell Hans Lietzmann, gegenüber bewies. In seiner Beantwortung des Runderlasses stellt er in Freimütigkeit und unmißverständlichen Wendungen fest, daß »christliche Archäologie« bzw. »christ-

[2] Um so mehr war der »Zeitgenosse« erstaunt darüber, daß bei der Jubiläumsausstellung des »Deutschen Archäologischen Instituts« in Berlin 1979 für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg als Repräsentant christlicher Archäologie in Berlin Lietzmann nicht benannt wurde. Das dafür gezeigte Bild Adolf von Harnacks wirkte als Lückenbüßer und bezeugte den Verlust einer einst so bedeutsamen Berliner Lokalgeschichte. Auch die jüngste disziplinäre Geschichtsdarstellung durch F. W. Deichmann, Einführung in die christliche Archäologie, 1983, 14–45, spez. 29. 41 nennt Hans Lietzmann nicht, dem Gerhard Rodenwaldt als Präsident das DAI 1942 einen noch heute lesenswerten Nachruf in der »Archäologischen Gesellschaft zu Berlin« (AA 1942, 507–512) zueignete. Eine erfreuliche Aufbesserung solchen Berliner »Geschichtsverlustes« ist Deichmanns Hinweis auf die Errichtung der frühchristlich-byzantinischen Sammlung an den Berliner Museen (1904), deren Direktoren (erwähnt sei nur Oskar Wulff) weniger forschungs- als darstellungsmäßig Bedeutung und Einfluß gewinnen konnten.

liche Kunstwissenschaft« als fachdisziplinäre Begriffe unabdingbar seien und daß »bei Zurückdrängung der Theologen auf diesem Gebiet ... eine der wichtigsten Voraussetzungen für eine angemessene kunstwissenschaftliche Betrachtung unerfüllt bleibt«. Der junge Marburger Privatdozent Dinkler, der aus dem Nachlaß von Soden uns dieses Dokument erhalten hat[3], erlebte das alles sozusagen als Tatzeuge mit. Das muß man wissen, um zu verstehen, warum der Heidelberger Ordinarius für »Neues Testament und Christliche Archäologie« so leidenschaftlich auf jedwede Bestrebungen reagierte, das Adjektiv aus der von ihm vertretenen Disziplin zu streichen.

Eine historische Rückblende ist aber auch notwendig, um Dinklers Standort in der christlich-archäologischen Forschung jüngeren Datums zu bestimmen. Unveröffentlichte Ausführungen zu diesem Thema aus der Feder des Verewigten[4] erleichtern die Aufgabe, zum mindesten für die Ausgangssituation. Sie ist durch die Hochachtung vor Hans Lietzmann und dessen wissenschaftlichen und auch wissenschaftsorganisatorischen Leistungen geprägt – verdankte doch Erich Dinkler auch ihm die Förderung als Stipendiat des Deutschen Archäologischen Instituts! Es steht außer Zweifel, daß Dinkler Lietzmann richtig beurteilt hat, wenn er ihm nachrühmt, derselbe habe die christliche Archäologie zu einem Zweig der klassischen Archäologie gemacht und »die Integration der frühchristlichen Kunstgeschichte in die Kirchengeschichte« mit seinem klassischen Werke »Geschichte der Alten Kirche« meisterhaft vollzogen (aaO 6). In der Tat suchte der Berliner Kirchenhistoriker Lietzmann die Synthese auf dem Felde der Spätantike: Für ihn war die christliche Archäologie eine historische Disziplin, daher auch eine kirchenhistorische Hilfsdisziplin, was nach Dinklers Auffassung für diese keine Schande darstellt.

Sein Lehrer Hans von Soden hatte allerdings in einem Vortrag »Vom Wesen der christlichen Kunst« anläßlich der Grundsteinlegung des »Kunstwissenschaftlichen Instituts« der Philipps-Universität Marburg (1926) einen anderen Standort angegeben. Sicherlich darf man die Situation nicht übersehen: Ein Mitspracherecht in den vom Geiste des Kunsthistorikers Richard Hamann erfüllten Räumen konnte christliche

---

[3] Der von Erich Dinkler bereits vor seinem Tode geordnete Nachlaß Hans von Sodens zum Kirchenkampf, der in absehbarer Zeit erscheinen wird, bringt dieses Dokument nicht.

[4] Sie entstanden als Referat für die erste Tagung einer Arbeitsgemeinschaft »Christliche Archäologie«, die am 9./10. Juni 1981 in Freiburg stattfand, an der Dinkler aber nicht mehr teilnehmen konnte. Es wurde daher auch nicht gehalten; seine Veröffentlichung wäre aber wünschenswert.

Archäologie nur als systematische Disziplin beanspruchen. Trotzdem wird man dem Vortrag von Sodens aus dem Jahre 1926 zusprechen müssen, daß er den Zeiten vorauseilte, wenn auf die hermeneutische Funktion des Christlichen in der Kunstgeschichte hingewiesen wurde. Christliche Kunst habe Ausdrucksmöglichkeiten hervorgebracht, die nur in einem spezifisch christlichen Gebrauch Sinn hätten und nur aus dem Christentum verstanden werden könnten. »Was in den Katakombenbildern keimt«, ist in der christlichen Kunst des Abendlandes »zum Baum geworden«[5]. Mit solcher Bloßlegung der konfessionalen Wurzel frühchristlicher Kunst verband sich zwangsläufig für die Analyse christlich-archäologischer Dokumente eine Schwerpunktbildung im Bereich der Bilder und Zeichen, d. h. der Malerei und Reliefplastik. Noch wichtiger war, daß solche Standortbestimmung christlicher Archäologie dieselbe gleichzeitig aus den Fesseln eines positivistischen Historismus befreite. Ja, sie eröffnete sogar die Zukunftsperspektive, dieselbe als eine systematische, d. h. integrierende, auf das Wesenhafte zielende Disziplin aus ihrer Nebenrolle zu befreien und ihr eine eigenständige Mitsprache zu sichern, die im Ringen um die Wahrheit sowohl in den theologischen wie philosophischen Fakultäten das Gehör beanspruchen könnte.

Das war – wie gesagt – die Ausgangsposition für den christlichen Archäologen Erich Dinkler. Sie hatte sich sogar verbessert, als er aus russischer Kriegsgefangenschaft »heimkehrte«, wie man so schön und so falsch zu sagen pflegt. Das geistige Leben an den deutschen Universitäten stand 1948 im Zeichen des »studium generale«, d. h. des Bemühens um übergreifende, die disziplinären Grenzmauern überwindende Einsichten. Man war wieder wie einst zu Zeiten Hans von Sodens der Wahrheitsfrage im weitesten Sinne der »universitas litterarum« gewogen. Ein weiterer Umstand begünstigte für Erich Dinkler den akademischen Neuanfang. Da in Marburg seine Stelle anderweitig besetzt worden war, in Mainz aber sich ihm eine Tür öffnete, erreichte er dort eine Neuformulierung seiner »venia«, die das Neue Testament und die Christliche Archäologie verband. Der Austausch der Kirchengeschichte durch das Neue Testament entsprach seiner eigenen Entwicklung. Die Wahrheitsfrage hatte für ihn eine vertieft existenztheologische, am Neuen Testament orientierte Beantwortung erhalten. Das konvergierte mit der Führungsrolle, welche die neutestamentliche Disziplin nach dem Zweiten Weltkrieg für die gesamte Theologie gewonnen hatte. Als Bultmann nahestehend konnte der »Heimkehrer« solche – nicht zuletzt von dem

---

[5] H. v. Soden, Urchristentum und Geschichte. Ges. Aufsätze und Vorträge I, 1951, 104 f.

verehrten Neutestamentler ausgelöste – Entwicklung uneingeschränkt sich zu eigen machen. Stand sie doch auch im engen Zusammenhang mit der übergreifenderen Hegemonie, welche dank der Existenzphilosophie die Hermeneutik für alle Geisteswissenschaften beanspruchte. Vielleicht zu keinem Zeitpunkt war der »Kairos« der christlichen Archäologie so freundlich gesonnen; er bot ihr die Aussicht, als systematisch-hermeneutisches Fach grenzüberschreitende Beachtung zu finden.

Dessen war sich Erich Dinkler bewußt, und deshalb hielt er an der neuen Fächerkombination fest, als er für die Jahre 1950–1956 in die Vereinigten Staaten ging. An der Yale-University in New Haven übernahm er den Lehrstuhl von Karl Hermann Kraeling († 1967) – ein Heidelberger Dr. theol., der nicht nur durch seine neutestamentlichen, sondern auch durch seine archäologischen Arbeiten sich einen Namen gemacht hatte. Erwähnt seien nur seine Ausgrabungsbände zu Dura-Europos, der christlichen Hauskirche und der Synagoge, dem wohl sensationellsten Grabungsfund der dreißiger Jahre. In der Neuen Welt machte Dinkler ferner die Bekanntschaft mit R. A. Goodenough, der gleichfalls von Dura-Europos angeregt war, wenn er in seinem 13bändigen Mammutwerk »Jewish Symbols in the Greco-Roman Period« (1953–1963) den möglichen Spuren eines unorthodoxen, der spekulativen Mystik hingegebenen und damit auch den symbolhaften Zeichen zuneigenden Judentum in der Spätantike nachging. Von größerer Bedeutung sollten jedoch die kunstgeschichtlichen Anregungen werden. Hier ist der Emigrant Erwin Panofsky zu nennen, der nicht nur Aby Warburgs Unterscheidung von Ikonographie und Ikonologie jenseits des Ozeans heimisch gemacht, sondern sie noch durch das alternative Begriffspaar »Seinsstil« und »Formstil« vertieft hatte – für die Interpretation frühchristlicher Bildprogramme bedeutsame Unterscheidungen. Am meisten aber sollte Dinkler aus der Begegnung mit Kurt Weitzmann – Princeton Nutzen ziehen, wo ein besonderes christlich-archäologisches Forschungszentrum seit den Zeiten von Charles Rufus Morey bestand. Weitzmann hatte es gemeinsam mit C. F. M. Friend jun. auf die Erforschung spätantiker und byzantinischer Buchillustration eingestellt und dazu grundlegende Arbeiten vorgelegt. Gerade die Buchmalerei in ihrer Verbindung von Schriftwort und Bild war die geeignete Basis, um die hermeneutische Frage in der Kunstgeschichte und die Relevanz ihrer christlichen Thematik im Sinne Hans von Sodens anzugehen. So kam es denn zwischen Weitzmann und Dinkler zu einem fruchtbaren Gedankenaustausch von über 30 Jahren. Die ersten Spuren zeigten sich bereits der breiten Öffentlichkeit in den Artikeln, die letzterer im Rahmen der neuaufgelegten »Religion in Geschichte und Gegenwart« zur altchristlichen Kunst ver-

faßte (1957 ff). Der krönende Abschluß war der Ausstellungskatalog für die Internationale Ausstellung in New York »Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art third to Seventh Century«, die das Metropolitan Museum of Art 1977/1978 durchführte.

1956 kehrte Erich Dinkler zum zweiten Mal nach Deutschland »heim«. Noch war die Gunst der Stunde nicht verflogen. Er wurde z. B. Gesprächspartner in einem aus klassischen und christlichen Archäologen, aus Kirchen- und Kunsthistorikern, Philosophen und Theologen zusammengesetzten Arbeitskreis, der seit 1950 mit Fragen christlicher Kunst befaßt war. Ihm trug Hans-Georg Gadamer aus dem Manuskript »Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik« das Kapitel »Die Ontologie des Kunstwerkes« vor, um es zur Diskussion zu stellen. »Wahrheit und Methode« – das war auch für Dinkler der »universale Aspekt« einer – die Disziplinen übergreifenden – Hermeneutik, welche den Wahrheitsgehalt auch der christlichen Kunstformen zu erschließen vermochte. Wie gesagt – der »Kairos« war 1956 noch nicht verstrichen.

Nach zehn Jahren hatte sich die Situation an den bundesdeutschen Universitäten allerdings gewandelt. Das »studium generale« verschwand aus den Vorlesungsplänen. Die Universitätsreformen der 60er und 70er Jahre signalisierten mit der Abkehr vom Ideal der Allgemeinbildung den Willen zu einer intensiven Berufsausbildung. Die Aufgliederung in Fachbereiche drohte die »christliche Archäologie« von ihren traditionellen Nachbarfächern zu isolieren, wobei letztere im Zeitalter der Massenuniversität als sogenannte »Orchideenfächer« zunächst an sich selber denken mußten. Die im Zeichen der Studienzeitbeschränkungen entstehenden Studienordnungen warfen zudem die Frage der Fachbereichszuweisung für eine Disziplin auf, die bisher – venia sit verbo – »vom kleinen Grenzverkehr« gelebt hatte. Im Gegenzug zu dieser universitären Entwicklung hatte die christliche Archäologie eine quantitative Ausweitung erfahren, die ihr alle Merkmale eines Hauptfaches zukommen ließ. Diese außeruniversitäre Entwicklung war weithin an den Universitäten und Fakultäten nicht bekannt geworden. Dinkler selber verfolgte sie hingegen mit um so größerer Aufmerksamkeit. Sie resultierte nämlich aus den Forschungsimpulsen des »Deutschen Archäologischen Instituts«, dessen Mitglied er selber war. In erster Linie waren sie der christlich-archäologischen Feldarchäologie zugute gekommen. In der akademischen Darstellung des Faches machte sich der Wandel auch inhaltlich geltend. Hatten früher vorwiegend »Malerei und Plastik« das Anschauungsmaterial für die christlich-archäologischen Vorlesungen geliefert, so verlagerte sich allmählich der Schwerpunkt auf die Architektur bzw. Monumente bildloser Materialität. Hier die hermeneutische

Frage als umfassende Wahrheitsfrage zur Kernaussage christlicher Archäologie machen zu wollen, mußte immer schwieriger, ja fast aussichtslos erscheinen. Es ist wissenschaftliche Leistung und theologisches Verdienst zugleich, wenn der christliche Archäologe Dinkler sich der gewandelten Forschungssituation stellte und gleichzeitig »wagte«, dem Erbe seines Lehrers Hans von Soden und damit sich selber treu zu bleiben. Das soll in einer zusammenfassenden Würdigung nach zwei Seiten hin entfaltet werden, um gleichzeitig die Bipolarität des hinterlassenen Œuvre festzuhalten.

1. Das Erstlingswerk Dinklers befaßte sich mit den ältesten Petrusdarstellungen in der frühchristlichen Plastik und verstand sich – wie es heißt – als »ein archäologischer Beitrag zur Geschichte des Petrus-Primates«[6]. In seinem Untersuchungsgang verfolgte es eine der »Handschriften-Kollationierung analoge« Methode, die auf dem Wege des Vergleiches der Kompositionsschemata zu einem Stemma der Abhängigkeiten, damit aber auch zu einem Archetypus und so zu historischen Erkenntnissen vorzustoßen suchte. Nach dieser Methode hatte bereits 1929 Hans von Campenhausen die Passionssarkophage vorgestellt; auch er war darin seinem christlich-archäologischen Lehrer Hans von Soden verpflichtet. Bei der Dinklerschen Untersuchung wird die kirchengeschichtliche Zielsetzung noch besser greifbar, als die frömmigkeitsgeschichtliche bei dem ersteren es zuläßt. Dinkler hat sie nie aus dem Auge gelassen. Als dann die aufsehenerregenden Grabungen unter St. Peter die gleiche Thematik berührten, war er wohl der kompetenteste Berichterstatter, zumal jetzt der Neutestamentler sie zur »Petrus-Rom-Frage« ausweiten und auch literarkritisch beleuchten konnte. Eine Zusammenfassung seiner verschiedenen Grabungsberichte bot er noch 1980 im »Gymnasium« – ein schönes Zeugnis dafür, wie kontinuierlich Dinkler die Themen der Anfänge in ihrer Forschungsgeschichte mit Interesse begleitete. Er hatte bei seinem Lehrer gelernt, daß die Wahrheitsfrage auch an archäologischen Grabungsfunden sich entzünden kann.

Für Erich Dinkler hatte die Feldarchäologie sogar einen besonderen Stellenwert erhalten. Ihre Grabungsergebnisse bargen in sich die stets

---

[6] Für die literarischen Angaben der folgenden Ausführungen wird auf die »Bibliographie Erich Dinkler 1932–1979« in der FS »Theologia crucis – signum crucis«, hg. v. C. Andresen u. G. Klein, 1979, 551–563 verwiesen. Nachzutragen ist: Christus und Asklepios. Zum Christustypus der polychromen Platten im Museo Nazionale Romano, Heidelberg 1980; Bibliographie Hans Freiherr von Soden (ThR NF 46, 1981, 206–218); Miscellanea Archaeologiae Christianae (ebd. 219–236); Papyrus Yalensis 1 als ältest bekannter christlicher Genesistext (ZNW 73, 1982, 281–285).

mögliche Überraschung durch das Unerwartete. Er war sich wohl bewußt, daß sie liebgewordene Theorien über den Haufen werfen und im wahrsten Sinne des Wortes zum »Scherbengericht« werden konnten. Sie verunsicherten in heilsamer Weise und reaktivierten zugleich die Wahrheitsfrage in ihm. Hier liegt für mein Verständnis die letzte Motivation, warum Erich Dinkler sich als Ausgräber in Nubien betätigte. Er betrachtete daher die Nubien-Expedition der Jahre 1967–69 nicht als eine temporäre Episode. Sie blieb für ihn Aufbruch in eine »terra incognita«, nämlich in die »Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit«. Die von Erich Dinkler unter diesem Titel edierten Tagungsakten eines Symposions anläßlich der Faras-Ausstellung in der Villa Hügel in Essen (1969) gehen der Gründung der »Society for Nubian Studies« (1972) voraus, bei der Erich Dinkler mitbeteiligt war und deren erster Sekretär, später Vizepräsident, er wurde. Ihren letzten, im vergangenen Herbst hier in Heidelberg tagenden, 5. Internationalen Kongreß hat er nur noch vorbereiten können. An dieser jungen und kraftvoll sich entwickelnden Gesellschaft von Gelehrten läßt sich gut demonstrieren, wie in ihr sowohl die Kommunikationsfreudigkeit Erich Dinklers als auch seine bleibende Erkenntnis fortlebt, daß christliche Archäologie als Feldarchäologie stets auf Kooperation mit einer Vielzahl von historischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen angewiesen ist, daß dies aber zugleich auch die Mehrdeutigkeit ihrer Forschungsergebnisse bedeutet.

2. Erst so wird vielleicht verständlich, warum Erich Dinkler vermehrt es als seine Aufgabe ansah, die hermeneutische Frage in der christlichen Archäologie wachzuhalten. Gehörte schon Mut dazu, den Pluralismus archäologischer Befunde zu bejahen, so erst recht Mut zum Festhalten an hermeneutischer Eindeutigkeit. Sah sich doch die Hermeneutik schon seit Goethe dem Verdacht subjektivistischer Umdeutung ausgesetzt. Dieser Verdacht könnte sich angesichts des literarischen Nachlasses, dem zum Schluß unsere Aufmerksamkeit gelten soll, sogar zum Vorwurf der Einseitigkeit versteifen. Beschränken wir uns wieder auf eine, dafür aber auch magistrale, Monographie. Sie befaßt sich mit dem Apsismosaik von S. Apollinare in Classe und wird auch in Zukunft für die Interpretation altchristlicher Bildprogramme in der Art vorbildlich bleiben müssen, wie sie in methodischer Abgrenzung der ikonographischen, d. h. bildgeschichtlichen Untersuchungen von der ikonologischen, d. h. von der Bedeutungsgeschichte die drei Themen des Mosaiks entfaltet. Als Konzentrat solcher ambivalenten Interpretation der Apsiskomposition erweist sich das Symbol des zentralen Lichtkreuzes. Es macht – wie Dinkler in seinen Schlußsätzen festhält – evident, daß hier nicht über die eschatologische Epiphanie Christi im Rückblickhorizont

vergangener Transfiguration belehrt werden soll, sondern der Betrachter wird – wie er sagt – »in die Besinnung auf seine eigene Geschichtlichkeit hineingeführt«. Dabei ist »das Symbol des σταυρὸς φωτοειδής mit seiner Rahmung durch den heilsgeschichtlich biblischen Grund« für Dinkler nicht ein beliebig austauschbares Sujet in einem zufälligen Bildprogramm, sondern der Schlüssel zum Verständnis des Bildentwurfes überhaupt.

Der literarische Nachlaß steht daher unter dem »Zeichen des Kreuzes«. Als Erich Dinkler seine »Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie« 1967 veröffentlichte, wählte er das »Signum crucis« zum Buchtitel, was dann die »Festschrift« zu seinem 70. Geburtstag wieder aufnahm. Das archäologisch-kunstgeschichtliche Lebenswerk des Verstorbenen hatte eine theologische Ausgangsbasis, die als »theologia crucis« zugleich dem Neutestamentler einsichtig war. Weil das »Kreuzeszeichen« als Symbol wie als Metapher die beiden Welten wissenschaftlichen Schaffens wiederzugeben vermochte, wurde es ihm zum Zentrum seiner theologischen Existenz wie auch zum Leitstern seiner christlich-archäologischen Arbeiten. Es kann hier nicht auf die zahlreichen diesbezüglichen Beiträge näher eingegangen werden. Als ihr testamentarischer Abschluß wird in absehbarer Zeit der Artikel »Kreuz« in dem RBK erscheinen, an dem gleichzeitig greifbar werden wird, wie stark Erika Dinkler-von Schubert an diesem Herzstück Dinklerschen Schaffens beteiligt war. Doch schon heute sei für dasselbe als konstitutiv und somit als Vermächtnis hervorgehoben:

a) Auch in diesem engeren Themenkreis entzog sich Erich Dinkler nicht der bipolaren Spannung von Forschung und Deutung. Er, der seit seiner Heidelberger Dissertation mit Augustins Anthropologie wohl vertraut war, hätte solche Bipolarität auch mit der augustinischen Gegensätzlichkeit von »curiositas« und »veritas« umschreiben können, zumal nachdem der Philosoph Hans Blumenberg uns das diesbezügliche Kapitel aus den »Confessiones« (X, 35) als christliche Legitimierung neuzeitlichen Forschens in seiner wirkungsgeschichtlichen Bedeutung aktualisiert hat.

b) Daß solche Divergenz für Dinkler keine unüberwindbare Barriere darstellte, weil im Bereich der Schriftüberlieferung des Neuen Testaments auch ihre Konvergenz sichtbar wird, machte gleichfalls die Kreuzesthematik in seiner neutestamentlichen Forschung evident. So zog Dinkler aus dem Handschriftenbefund, wonach bereits um 200 n. Chr. für das Wort σταυρός ein Kürzel als »nomen sacrum« gebraucht wird, die Folgerung, das literarische Staurogramm sei älter als das kunstgeschichtliche Christogramm, und verlieh dem auch einen besonderen, seinen Standort kennzeichnenden, Akzent mit dem Satz: »Das ›Wort‹

in schriftlich fixierter Form reicht also weiter in die Vergangenheit zurück als das ›Ding‹ oder ›Kunstwerk‹ als Reflex des Glaubens an Christus.« (AaO 178) Auch für den christlichen Archäologen Dinkler stand am Anfang das Wort und nicht das Bild!

Damit dürfte – wenn auch nur andeutend -- seine Position in der christlich-archäologischen Forschungsgeschichte umrissen sein. Dinkler wagte es, auch diese Disziplin in die Wahrheitsfrage einzubeziehen. Mit seinen eigenen Formulierungen könnte man von einem Leben »auf der Grenze« sprechen, das sich »in der stärkeren Sammlung und Offenheit gegen die Wahrheit ausprägte, die man in der Flucht immer abschüttelt und die dennoch auf der Flucht einen selbst überholt und vor einem fordernd steht« (Tagebuch, 3). Eben solche stets mögliche Konfrontation mit der Wahrheit ermutigt zur Zuversicht, daß die Position des christlichen Archäologen ebenso wie die des Neutestamentlers Erich Dinkler nicht überholt ist!

Ansprache in der Trauerfeier für
Erich Dinkler
am 2.7.1981 in der Kapelle
des Bergfriedhofs zu Heidelberg

von Günter Klein

Liebe Trauergemeinde, vor allem aber: Verehrte, liebe Frau Dinkler!

Das Bibelwort, das uns in dieser Stunde und durch sie hindurch tragen soll, findet sich im Brief des Apostels Paulus an die Philipper, im 3. Kapitel, in den Versen 12-14: "Nicht als ob ich es schon erlangt hätte oder schon vollkommen wäre, ich jage aber danach, es zu ergreifen, daraufhin, daß ich ja von Christus Jesus ergriffen bin. Brüder, ich schätze mich nicht so ein, daß ich es schon ergriffen hätte. Nur dies eine: ich vergesse, was hinter mir liegt und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist; das Ziel vor Augen jage ich nach dem Siegespreis, der himmlischen Berufung durch Gott in Jesus Christus."

Diese Sätze des Apostels - voll von Bildworten aus der Leichtathletik, ja das ganze christliche Leben als einen einzigen Agon, als Wettkampf in der Arena beschreibend -, vor beinahe 50 Jahren sind sie schon einmal an einer Wendemarke im Leben von Erika und Erich Dinkler erklungen, als nämlich die Brautleute sie zu ihrem Trauspruch gewählt hatten. Sie taten es unabhängig voneinander, ohne daß der eine vom anderen wußte - so sehr empfanden beide diese Aussage des Paulus als in die Mitte ihres Daseins zielend. Für junge sportbegeisterte Menschen mußte solches Wort begreiflicherweise auf Anhieb beredt sein.

Und doch wird es nicht die Agon-Motivik als solche und für sich gewesen sein, die sie hier so anrührte, und ganz gewiß meinten Sie, liebe Frau Dinkler,

nicht, diese schwere Stunde heute im Zeichen von Wettkampf und Disziplin bestehen zu können, als Sie entschieden, daß Ihr gemeinsamer Trautext nun auch zum Grabtext Ihres geliebtesten Menschen werden solle.

In der Tat führt uns dieser Text, bei all seinen Anklängen an die Welt des Sports, aus allen denkbaren Arenen dieser Welt hinaus, und allein um dieses Überschusses willen lohnt es sich, hier und heute von neuem sich auf ihn einzulassen mit Leib und Leben, so wie Sie sich auf ihn eingelassen haben bei Ihrem gemeinsamen Aufbruch und auf Ihrem ganzen Eheweg.

Denn in welcher Weltarena begibt sich so etwas: daß einer losspurtet, den Siegespreis zu fassen zu bekommen, und doch seinerseits längst erfaßt und gehalten *ist* und solches Gehaltensein nicht als Hindernis, sondern als Antrieb seines Laufes erfährt? Welches Stadion dieser Welt hätte das je erleben lassen: daß einer dem Triumph seines Lebens nachjagt, der sein Leben längst an den Triumph eines Stärkeren verlor? Auf den Olympiaden und Spartakiaden der Geschichte geht es anders zu: da ist die Entscheidung beim Start völlig offen, und erst aus der nachgemessenen Leistung ergibt sich die Geltung des Wettkämpfers. Wohingegen der Apostel einen Lauf meint, dessen Ausdauer gerade aus der *vollzogenen* Entscheidung und der *zugesprochenen* Geltung erwächst.

"Ich jage aber danach, es zu ergreifen, daraufhin, daß ich ja von Christus Jesus ergriffen bin" - von dieser Paradoxie war Erich Dinkler durchdrungen als von der Wahrheit seines Lebens, sie hat er immer wieder nachbuchstabiert auch in so manchen seiner Veröffentlichungen. So beschreibt er in einer Predigtmeditation[1] die "Wende zum Kyrios, als dem allein über mich Herrschenden" als ein geradezu "ontologisches Verbundensein mit Christus" - eine in ihrer Entschiedenheit und Massivität für manch einen wohl erstaunliche Aussage im Munde eines Marburger Theologen! Und wenn er hinzufügt: solches Verbundensein mit Christus bestehe "durch die Taufe" auf ihn, so braucht man nur einen Blick in seine Forschungen zur Taufthematik zu werfen, um zu verstehen, wie das gemeint ist: In der Taufe empfängt der Mensch das

1 GPM 14, 1959/60, 82.

Eigentumssiegel seines Herrn; das ist ein unumstößlicher Rechtsakt, niemand kann und darf Christus dieses sein Eigentum noch streitig machen - nicht einmal der betroffene Mensch selber.

"Ich jage aber danach, es zu ergreifen, daraufhin, daß ich ja von Christus Jesus ergriffen bin" - das unser Dasein umstürzende Glück solcher Ergriffenheit aber stellt sich erst ein, wo man es wahr sein läßt, daß es der Gekreuzigte ist, der uns ergriffen hat. Auch diese Einsicht, ja sie erst recht und als Cantus firmus, spricht aus dem Vermächtnis Erich Dinklers zu uns. "Crux sola nostra theologia" - wenn dies das Motto einer zeitgenössischen theologischen Existenz gewesen ist, dann der seinen! Golgatha - oder mit seinen Worten in einer Meditation[2] aus den frühen Nachkriegsjahren: "die vollendete Erniedrigung" des Herrn und "die Schande der Kreuzigung" - war ihm der Inbegriff der göttlichen Liebe, die sich mit der Tiefe gemein macht, um die in der Tiefe zur Freiheit zu führen. Wie sehr das Kreuz Jesu Christi die wissenschaftliche Arbeit Erich Dinklers auch fächerübergreifend, bis in die weiten Räume der christlichen Archäologie hinein bestimmte, hat diese Predigt nicht auszubreiten; es wird aber schlaglichtartig deutlich, wenn er in einer Predigtmeditation zum Weihnachtsfest unnachsichtig darauf besteht, daß es "nicht um ein Geburtsfest" gehe, sondern um die "Epiphanie Gottes im Sohne" als um "die Voraussetzung der Rechtfertigung durch Christi Tod" und erläuternd vorausschickt: "Es ist wie auf den alten Weihnachtsbildern, wo immer auch das Kreuz mit einen Platz findet."[3]

Daß aber die Empfänglichkeit für Bild, Bau und Skulptur und darin sich aussprechenden Christusglauben der frühen Kirche niemals dazu verleiten darf, das Kreuz Christi in die ästhetische Distanz zu entrücken, ja daß jegliche Verobjektivierung des Kreuzes - mit wieviel Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit sie auch einhergehe - uns um unser Heil bringt, diese Warnung durchzieht das Vermächtnis Erich Dinklers gleichfalls als ein Leitmotiv. Mehr "*über* das Kreuz" zu *sprechen* als die Bereitschaft es zu tragen, kennzeichne unsere christliche

2 GPM 7, 1952/53, 88.
3 GPM 22, 1967/68, 47.

"Pseudofrömmigkeit", heißt es in einer frühen Meditation[4], und in einer späteren - bezeichnenderweise einer Ostermeditation - wird bewegend der reuige Schächer zur Seite Jesu vergegenwärtigt, der in apokrypher Überlieferung den Namen Dysmas trägt, und unser toter Bruder ruft uns zu: Nur Illusion erblicke im "Absprung vom Kreuz" die eigentliche Rettung, doch unser Heil bestehe im Gegenteil darin, daß wir uns "aus der Betrachterstellung vor dem Kreuz herausleiten und unter das Kreuz, ja an das Kreuz des Dysmas führen" lassen[5].

Erich Dinkler wußte, wovon er sprach, und daß der Glaube an den Gekreuzigten, wenn er sich denn als Mitgekreuzigtwerden bewahrheitet, in andere Bezirke als die der Idyllik stellt. Er wußte es existentiell spätestens seit dem Tag seiner Gefangennahme im Krieg, seit jener Stunde, die er in seinem Tagebuch folgendermaßen beschreibt: "Wir mußten uns auf einer kleinen Wiese aufstellen... ein Halbkreis... Rechts von mir standen mein Adjudant und die drei schwerer Verwundeten... Der Offizier erhob seine Pistole und schoß auf den Ersten am rechten Flügel. Er brach zusammen. Einige Schritte des Offiziers und ein Genickschuß. Ebenso der Zweite, ebenso der Dritte. Jetzt kam Tychsen (der Adjudant) an die Reihe, er fiel durch einen Brustschuß zurück, wortlos. Der Offizier trat vor, Tychsen deutete mit seiner Hand auf den Kopf und bat mit einer Geste um einen Kopfschuß. Er bekam ihn. Jetzt war die Reihe an mir. Mehr ungerufen und unwillentlich betete ich: 'Mein Gott, warum hast du mich verlassen? Herr vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.'" Der weitere Ablauf der Dinge braucht uns hier nicht zu kümmern, wohl aber, wie vier Seiten weiter in diesem Tagebuch das Geschehen mit den Augen des Glaubens durchdrungen wird: "Das Mit-Christus-Begraben-Werden und Mit-Christus-Auferstehen wurde mir im eigenen Erleben wahr. Im Zerbrechen der erlernten Theologie und eines gedachten und durchdachten Glaubens, im Zerbrechen der ganzen natürlichen Existenz, im wirklichen Sterben des alten Menschen wurde mir ein neues Leben geschenkt, ein Leben nicht aus eigener Kraft, sondern aus Glauben zum Glauben. In der Verzweiflung über

4 GPM 7, 1952/53, 30.
5 GPM 17, 1962/63, 167.

Gottes Ferne war er gerade gegenwärtig, und im Erfülltsein vom bedrohlichen Nichts wurde das Sein als Leben offenbar. Das Mit-Christus-Sterben und -Leben zeigte sich in der tiefsten Nacht."

Über diese Grenzerfahrung hat Erich Dinkler in der Folgezeit in großer Keuschheit nur geschwiegen. Dennoch, nein: gerade deshalb trug sie verborgen ihre Frucht in seiner theologischen Arbeit. Nirgendwo vielleicht kann man das deutlicher vernehmen als in jenen beiden Meditationen, die um das neutestamentliche Agon-Motiv kreisen. Gelten sie auch nicht unserem Text, so bringen sie doch zugleich zur Sprache, was hier mit Wettlauf und Jagd nach dem Kampfpreis gemeint ist und welchen präzisen Sinn der Rückgriff des Apostels auf die Metaphern des Sports einzig hat.

Beileibe nicht geht es um den Ansporn, sich durch Leistung ins Heil zu schwingen. "Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich aus nach dem, was vor mir ist", das bezeichnet vielmehr die Haltung dessen, der an sich selbst wie in der ganzen Welt keinerlei Anhaltspunkte für sein Selbstvertrauen bemerkt und dennoch frohgemut und auch weltzugewandt seine Straße zieht, weil er seiner himmlischen Berufung gewiß ist.

Für Erich Dinkler hat dieser Sachverhalt, wie es der apostolischen Botschaft gemäß ist, eine individuelle und eine gesellschaftliche Seite. Für den Einzelnen gilt, daß er der Botschaft vom Leiden des Christen als einer "Frohbotschaft vom Leidendürfen" gewahr wird[6], weil er im Leid das Selbstvertrauen verlernt und das Christusvertrauen erlernt. Bis in welche Konkretionen das hineinführt, zeigt uns Erich Dinklers letzte Meditation, in der er in aller Nüchternheit unserer Todesfurcht nachdenkt, sie vom Makel des Glaubensmangels freispricht - oft sei sie vielmehr "ganz einfach Symptom einer Coronarerkrankung" - und sie als "die andere Seite der Todeshoffnung" bestimmt[7], die eben nicht in unserer Verfügung stehen darf und darum nie zu Erlebnis und Gefühl sich stabilisiert.

Das alles hat auch seine gesellschaftlich-politische Seite. Daß wir unterwegs

---

6 GPM 7, 1952/53, 88.
7 GPM 24, 1969/70, 444.

sind, einem Kampfpreis entgegen, der zwar in der Zukunft, aber nicht unten in der Welt, sondern oben im Himmel uns erwartet, das verwehrt uns, wie es schon in einer sehr frühen Meditation heißt, jeden "pseudo-christlichen Weltoptimismus", jedes spekulative oder aktivistische Kalkül mit "einem Fortschritt auf dem Weg zu einer verchristlichten Welt".[8]

Weil wir die Ohnmacht unseres Herrn, die doch mächtiger ist als alle Weltmacht in Zeit und Geschichte, zu übersteigen nicht berufen sind, darum werden wir, wie es in einer Meditation zehn Jahre später heißt, "nie 'Weltmacht' und niemals 'Weltsieger'" werden[9] und doch gerade so die rechten und auch politisch wirksamen Zeugen des gekreuzigten Weltherrn sein. Daß solche konsequente Nachfolge des Gekreuzigten auch innerkirchlich in Konflikte führt, erfuhr Erich Dinkler menschlich vielleicht am bedrängendsten in den Auseinandersetzungen des Theologischen Ausschusses der EKU um Barmen II. Sie haben ihn nicht daran gehindert, in aller Ruhe und Klarheit zu Protokoll zu geben, daß "eine theologische Begründung für gesellschaftliche Systemveränderung" christlich nicht in Frage kommt und daß ein unmittelbar politischer Auftrag der christlichen Gemeinde deren Ende wäre, weil der Wahn, "das Eine vermeintlich absolut 'Richtige' in der Welt bestimmen zu können, in Wirklichkeit alle politischen Zwiespältigkeiten in die Kirche hineintragen" und damit den Unterschied zwischen Kirche und Welt aufheben würde[10].

Unser Bruder Erich Dinkler hat seinen Lauf nach dem Siegespreis, der himmlischen Berufung durch Gott in Jesus Christus, vollendet. Der dort liegt, tot im Sarge, ist für uns noch in dieser Stunde seiner Grablegung zum beredten Zeugen seines Herrn geworden. Das macht den Abschied für niemanden von uns leichter, am allerwenigsten für Sie, liebe Frau Dinkler, die er in seinem Kriegstagebuch so oft herbeibeschwört mit den Worten innigster Liebe. In solcher Situation klingen die Ratschläge gewisser Psychologen zu der angeblich notwendigen und hilfreichen Trauerarbeit hohl und leer. Wie sollte ausgerech-

8 GPM 5, 1950/51, 152.
9 GPM 14, 1959/60, 181.
10 Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde, 1974, 272.275.

net der Anprall des letzten Feindes, des Todes, der Raub des Geliebten, im Verdinglichungsprozeß von Arbeit bewältigt werden können? Welch eine gotteslästerliche Naivität! Dem Kreuz unseres Herrn werden wir am Sarge seines so getreuen Boten doch auch gar nicht enfliehen *wollen*! Hören wir stattdessen ein letztes Mal auf unsern Predigttext und auf das Vermächtnis unseres Bruders Erich Dinkler!

"Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich aus nach dem, was vor mir ist" - solches Vergessen kann für uns niemals bedeuten: wir schlagen uns unsere Toten aus dem Kopf und gewinnen so unseren Seelenfrieden. Erich Dinkler unterschied einst einprägsam meditierend zwischen Eirene, dem christlichen Frieden, die den Agon, den weltlichen Kampf einschließt, und Pax, dem irdischen Frieden, welcher jeweils bellum, den Krieg, zum Gegenbegriff hat[11]. Das dürfen wir, das dürfen insbesondere Sie, Frau Dinkler, übertragen in diesen Augenblick hinein:

Es gibt ein Vergessen, das nur ein Sich-aus-dem-Sinn-Schlagen ist und das vor jeder aufsteigenden Erinnerung erbebt. Es gibt aber ein Vergessen, das die Memoria einschließt, die dankbare Erinnerung in den unaufhörlichen Nachbeben des Glücks. Das ist ein Vergessen mit einer klaffenden Wunde im Herzen, die wir nicht fürchten, sondern lieben, weil wir nämlich alles lieben, was uns an den Geliebten erinnert. Und doch darf vom Vergessen die Rede sein, vom sanften, heilsamen Vergessen. Wir vergessen nämlich, wenn wir uns dem Vorbild des Apostels gemäß auf die Zukunft ausrichten, nicht unseren Geliebten, aber uns selbst, aber unsern Anspruch auf ihn, aber unsere besitzheischende Sehnsucht. Wir vergessen es, weil wir - und dies ist fast die allerletzte Zeile, die unser toter Bruder Erich Dinkler zur Predigthilfe veröffentlicht hat - "im Tod die Begegnung mit dem Leben, mit dem Sein Gottes in der Gnade Christi glauben und hoffen dürfen".[12]

Amen

---

11 GPM 7, 1952/53, 30.
12 GPM 24, 1969/70, 444.

Vita Erich Dinkler

von Erika Dinkler-von Schubert

Ich habe Dich bei Deinem Namen gerufen,
Du bist mein.

Erich Dinkler wurde am 6. Mai 1909 in Remscheid/Rhld. geboren, wo sein Vater, aus Thüringen stammend, als Oberstudiendirektor wirkte. Das Vorbild dieses bescheiden-unermüdlichen, als Erzieher glücklich begabten Mannes, der seine Ausbildung als Anglist unter harten Entbehrungen errungen hatte, war für den Sohn von nachhaltiger Wirkung. Er wuchs auf in einem kirchlich und politisch liberalen Elternhaus, dessen Geist durch des Vaters Tätigkeit bei Friedrich Naumann mitbestimmt war. In der durch Freiheit und Vertrauen geprägten Atmosphäre bildete sich früh eine selbständige Persönlichkeit heraus. 1928 bezog Dinkler zunächst zu einem das Ziel noch offenlassenden 'studium generale' die Universität Marburg, wo er noch Heidegger im letzten Semester hörte und wo der Rektor, damals Hans von Soden, die Neuimmatrikulierten mit Handschlag begrüßte. Der Sport im Sinne antiker Paideia und des homo ludens war von früh auf mit in Dinklers Bildungsideal einbezogen und führte ihn in die Spitzenmannschaft der deutschen Leichtathletik und zu einer neben dem Studium abgeschlossenen Ausbildung als Sportlehrer. Im WS 1928/29 wechselte er nach Heidelberg über, wo er in der philosophischen Fakultät eingetragen war, bald aber - angestoßen durch eine Kierkegaard-Vorlesung von Karl Jaspers - die Entscheidung zur Theologie vollzog. Der Entschluß wurde gefestigt unter dem Eindruck des plötzlichen Todes des Vaters, der - den Neunzehnjährigen besuchend - in Heidelberg einem Herzinfarkt erlag. Seither wurde das 'media

in vita in morte - media in morte in vita sumus' zu der das Leben begleitenden Grundfrage.

Das bei Hans von Schubert begonnene, nach dessen Tod bei Walther Köhler fortgesetzte Studium der Kirchengeschichte schloß 1932 mit einer Arbeit über Augustins Anthropologie ab. Noch im gleichen Jahr konnte eine persönliche Hilfsassistentenstelle bei Hans von Soden angetreten werden. Das bedeutete den Eintritt in "diejenige theologische Fakultät in Deutschland, wo mehr als andernorts in jenen schicksalhaften Jahren liberale und historisch-kritische Theologen sich für die bald ins Leben gerufene Bekennende Kirche tatkräftig einsetzten". "In H. v. Soden und Rud. Bultmann", so schreibt Dinkler 1967, "fand ich Lehrerpersönlichkeiten, die uns Jungen Vorbild für eigne Entscheidung in kritischer Zeit wurden. Sodens Urteil ist mir noch heute wesentliches Kriterium, und seine Verantwortung für die akademische Jugend im Horizont der Freiheit und Wahrheit der Geisteswissenschaften ist mir bestimmend geblieben." Auf Sodens Rat wurde entgegen selbstkritischer Bedenken der Weg zur Habilitation aufgenommen und ein methodisch andersartiges Thema gewählt, das Einarbeitung in die Christliche Archäologie bedeutete. Eine Arbeit über die ältesten Petrusdarstellungen in archäologischer und kirchenhistorischer Sicht erbrachte 1936 die Dozentur für Kirchengeschichte und Christliche Archäologie. Nebenher lief seit 1934, in Ablösung von Günther Bornkamm, die Tätigkeit als Oberassistent am Theologischen Seminar, sowie Übungen in Neuem Testament und Kirchengeschichte und patristische Beiträge zu Pauly Wissowas Realenzyklopädie. 1938 wurde das auf Empfehlung Hans Lietzmanns verliehene Reisestipendium des Deutschen Archäologischen Instituts angetreten, das nach Kleinasien und Griechenland führte. Die Auswertung jedoch wurde beschnitten durch die Einberufung zum Militärdienst bereits im August 1939.

Die nun folgenden zehn Jahre von Krieg und Gefangenschaft wurden prägend für die zweite Hälfte des Lebens. Zunächst stand Dinkler in ununterbrochener Folge als Infanterist im Graben, in Frankreich und seit Juni 1941 in Russland, unausgesetzt an letzte Grenzen geführt in der - gerade in Russland - äußeren Härte und inneren Spannung zwischen dem als Wahnsinn erkannten Nationalso-

zialismus und der im Gang der Ereignisse unausweichbaren Verantwortung gegen Heimat und Kameraden - in der täglichen Begegnung mit dem Tode. Juni 1944 geriet er in russische Kriegsgefangenschaft, zuletzt viele Stunden im Niemandsland liegend mit dem Blick auf die Silhouette von Witebsk, der Geburtstadt Chagalls. Als Dinkler nach vier Jahren aus dem Arbeitslager heimkehrte, war für den bald Vierzigjährigen das entscheidende Dezennium der Grundlagengewinnung für die wissenschaftliche Arbeit verloren. Das Wiederanknüpfen machte Mühe. Dabei mußte jede Leistung hinfort dem angeschlagenen Organismus abgerungen werden.

1949 Ordinarius für Neues Testament und Christliche Archäologie - 1950 mit denselben Fächern an der Yale University in USA, 1956 Rückkehr nach Deutschland, zunächst nach Bonn, seit 1963 in Heidelberg. Der Zugehörigkeit in zwei Fakultäten - der theologischen wie der philosophischen - entsprach die Vielseitigkeit der nebenamtlichen Arbeit, so im theologischen Ausschuß der EKU, im neutestamentlichen Sektor der Genfer Ökumene, besonders als Leiter eines Arbeitskreises zur Ausarbeitung von "Thesen zur biblischen Hermeneutik" sowie "zur Frage des Verhältnisses der christlichen Kirche zum jüdischen Volk". Auf der anderen Seite Leitung der deutschen Grabungen im sudanischen Niltal zur Wahrung der vom Assuan-Staudamm bedrohten christlichen Denkmäler Nubiens. Theologische und archäologische Vorlesungstätigkeit führten zu längeren Auslandsaufenthalten, so in Japan und in Anknüpfung an die alten Beziehungen in USA. Leitend im privaten wie im akademischen Leben waren ihm Treue und furchtlose Entscheidung und Stellungnahme für das als Wahrheit Erkannte. In einer Kollegerklärung sagt er: "Nur die Furcht vor Gott, die Wachheit des Gewissens und die Verantwortung zum Mitmenschen hin bestimmen solche Entscheidungen... Damit ist nicht gesagt, daß die Entscheidung objektiv richtig ist, wohl aber, daß sie subjektiv wahr ist. Die Ordnung, darin wir uns bewegen, ist uns als Christen eine verborgene Ordnung Gottes, in der wir uns als Menschen im Dunkel des Streites um Wahrheit und Recht den Weg suchen müssen. Dies in Offenheit und Wahrheit zu tun, das Wagnis des Irrens eingeschlossen, ist unser *aller* Privileg."

II. Taufe im Neuen Testament

Die Taufaussagen des Neuen Testaments

Neu untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre

Die Aufgabe

Im Blick auf die kirchliche Tradition, die in der Taufe ein Sakrament sieht und sich dabei auf das Neue Testament beruft, sagt Barth: »Jener *Tradition* zu widersprechen, ist Eines: Wir halten es für geboten, das an dieser Stelle zu tun. Der *Heiligen Schrift* zu widersprechen, wäre ein Anderes, das uns verwehrt wäre« (S. 118). Das heißt, daß Barth seine Ablehnung der *Taufe als Sakrament* und ebenso der *Kindertaufe* wie die Auslegung der *Taufhandlung* als ethische »auf das Tun und Reden Gottes antwortende, echt und recht menschliche Handlung« (S. 140) vom Neuen Testament gestützt sieht[1]. Es ergibt sich aus dieser Infragestellung der Tradition mittels eigener Auslegung neutestamentlicher Stellen, daß die Exegese einerseits dem Text selbst sich erneut zuzuwenden hat, anderseits der Textinterpretation Barths, mit der er seine Tauflehre zu stützen versucht hat. Die doppelte Aufgabe ergänzt sich, Wiederholungen lassen sich vermeiden. Es liegt nicht im Bereich der exegetischen Aufgabe, praktische Konsequenzen in die Überlegungen einzubeziehen oder Pragmatik zum Kriterium einer Sachkritik zu erheben.

Angesichts der Differenziertheit der Fragen, die wir heute an Texte der christlichen Gemeinden des ersten Jahrhunderts stellen, ist es angebracht, voreilige oder flexible Kategorien zu vermeiden. Im ersten Teil der Untersuchung verzichten wir deshalb bewußt auf den Begriff des Sakraments, weil er biblisch nicht bezeugt ist. Es muß möglich sein, ohne Verwendung des Sakramentsbegriffs den Grad der Verbindlichkeit einer Handlung zu bestimmen, die geglaubte Gegenwart Gottes oder Christi im Geschehen der Taufhandlung aufzuzeigen.

1. K. Barth: Die kirchliche Dogmatik IV,4: Das christliche Leben. Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens, Zürich (1967), bezieht sich im Vorwort S. X ausdrücklich auf das Buch seines Sohnes *Markus Barth:* Die Taufe – ein Sakrament? (1951). Er habe »angesichts der exegetischen Nachweisungen« in diesem Buch z.B. das »sakramentale« Verständnis der Taufe fallen lassen müssen: »Bemühte ich mich allerdings gerade in der Verwertung, aber auch väterlichen Nachprüfung seiner Exegese im Unterschied zu seiner jugendlichen Forschheit etwas vorsichtigere Schritte zu tun als er ... so mußte ich doch seine in der Hauptsache negative Grundthese als solche gutheißen ... « (XI). In der exegetischen Begründung seiner Tauflehre folgt B. der eigenen Exegese – ohne Verweise auf Markus Barth. (– Sofern *K. Barth* mit Seitenangabe zitiert wird, ist immer Bd. IV,4 der Dogmatik gemeint. Wenn innerhalb von Barth-Zitaten *Kursive* gegeben wird, so ist dies dem Autor entnommen.)

Wo liegt der Ursprung und was ist der Sinn der christlichen Taufe? Gibt es so etwas wie eine durch den liturgischen Vollzug selbstwirksame Taufhandlung? Wie ist das sachliche Verhältnis von Wortverkündigung – Glaube – Taufe – Geistgabe? Lag es von Anfang an fest, oder gibt es innerhalb der neutestamentlichen Schriften eine noch greifbare Entwicklung? Ist die soteriologische Bedeutung der Taufe einheitlich oder verschieden bekundet? Diese und andere Fragen müssen wir uns vom Text selbst an die Hand geben lassen und dabei beachten, daß wir nicht die Texte überfordern. Am Ende der Überprüfung unserer Texte sollte es möglich sein, eine Antwort auf die von K. Barth neu aufgeworfene Tauf-Frage zu versuchen.

Die wissenschaftliche Arbeit an den Büchern der Bibel hat als allgemein angenommenes Ergebnis die Einsicht gezeitigt, daß es weder im Alten noch im Neuen Testament in sich geschlossene »Lehren« im Sinne systematisch entfaltbarer und ausgewogener Aussagen gibt[2]. Es müssen darum die geschichtlich zusammengehörigen Schriften von einander gesondert befragt werden, um den zu differenzierenden Reichtum biblischer Aussagen zu erhellen. Was unter den möglicherweise die Akzente verschieden verteilenden Schriftaussagen über die Taufe als adäquat und was als inadäquat zu bezeichnen ist, müßte unter Angabe der Kriterien in einer weiteren Überlegung geklärt werden.

Wir wollen die zu befragenden Textstellen in (relativer) chronologischer Folge anordnen, ohne daß damit ein Werturteil impliziert wäre. Die Texte selbst müssen die Vielfalt der Aussagen zeigen; falsch wäre es, durch eine systematisierte Ordnung von Fragen die Textaussagen zu zerschneiden und zugleich mit den Nuancen den Kontext der Aussage zu verlieren. Die Exegese der Texte muß gegenüber dem ordnenden System des Bearbeiters den Primat haben. Eine auf der Exegese sich erhebende Lehre der Taufe darf nicht mit dem Verfahren eines Zettelkastens arbeiten und die Stellen aus der Kartei in ein prästabiliertes System, der Theologie des Bearbeiters entstammend, einordnen[3].

Die Quellen innerhalb und außerhalb des Kanons reichen nicht aus, um eine Geschichte der Taufpraxis und Tauftheologie bis zum Ende des 2. Jahrhunderts zu bieten. Schon bei der Erforschung der Voraussetzungen der Taufe und der Entstehung der christlichen Taufe stehen wir vor Lücken der Überlieferung[4]. Die

2. Vgl. *W. Marxsen:* Erwägungen zur neutestamentlichen Begründung der Taufe, in: Apophoreta, Festschr. E. Haenchen (1964), 169 ff.

3. Das methodische Verfahren der Taufkommission *»Faith and Order« der Ökumenischen Bewegung* (vgl. Kerygma und Dogma 8, 1962, 56 ff.) ist z. B. in dieser Weise orientiert. Die Dogmatik der Verfasser bestimmt die eklektische Bibelstellen-Kollektion, sie entläßt die historisch-kritische Arbeit am Neuen Testament als systematisch-theologisch irrelevant.

4. Daß es eine Geschichte der christlichen Taufe in den ersten zwei Jahrhunderten der christlichen Kirche nicht geben kann, liegt natürlich nicht nur an der Quellenlage, sondern an der Geschichte der Kirche selbst. Sie ist noch zu stark eschatologische Kirche,

Quellen zeigen, daß auch hinsichtlich der Taufe – wie in der Geschichte der Kirche häufig – die Überlieferung den Stiftungsglauben zur Historie macht und viele Zeichen verschwinden läßt, die eine geschichtliche Entwicklung und Veränderung ihrer selbst bezeugten.

I. Die Taufaussagen des Neuen Testaments

1. Die geschichtlichen Voraussetzungen der christlichen Taufe

Gegenüber der Diskussion über die »Vorgeschichte« der christlichen Taufe vor vierzig Jahren hat sich unsere Kenntnis durch die *Qumran*funde am Toten Meer erweitert. Die Sektenrolle bringt dadurch Neues, daß hier reinigendes Tauchbad und Umkehr verbunden werden, allerdings derart, daß erst nach Erweis der bußfertigen Gesinnung das Wasser betreten werden darf. Wenn erst nach Erfüllung dieser Voraussetzung »Sühne« vermittelt wird, so ist jede magisch-kausale Auslegung abgewiesen[5]. Ein Vergleich mit der christlichen Taufe zeigt außerdem, daß die Qumran-Tauchbäder wiederholt wurden, nicht einmalig sind, daß ihnen ferner der eschatologische Ausblick fehlt.

Ebenso wie Qumran darf die *Proselytentaufe* als geschichtliche Analogie, nicht aber als Quelle der christlichen Taufe angesehen werden. Sie wurde nur an Heiden vollzogen, die zum Judentum übertraten. Auch ihr fehlte der eschatologische Charakter, sodann war sie Selbsttaufe. Zwar war sie eine einmalige Handlung und hatte für den Proselyten rechtliche Bedeutung, insofern der Getaufte wie ein neugeborenes Kind das Leben neu anfangen durfte. Aber entscheidend gegen eine Überbewertung der Proselytentaufe als Vorstufe oder Vorbild der christlichen Taufe spricht, daß sie erstmalig im 1. christlichen Jahrhundert bezeugt wird und anscheinend erst an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert im Judentum allgemeiner Brauch wurde[6]. Das Vorherrschen der rituellen Gesichtspunkte und Feh-

um in der Einheitlichkeit von Praxis und Lehre ein (falsches!) Merkmal der Wahrheit zu erblicken. – Jüngste Darstellungen der geschichtlichen Quellen (mit Lit. zu den Stellen): *G. Kretschmar:* Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Leiturgia V (1970), 1–346; *James D. G. Dunn*: Baptism in the Holy Spirit (1970). Gute Quellensammlung für die ersten 4 Jhh.: *H. Kraft*, in: Kleine Texte f. Vorlesungen und Übungen, H. 174 (1969).

5. Vgl. die Stellen I QS III, 4–10 und I QS V, 13 f. »Nicht soll er (nämlich der Sünder) das Wasser betreten, die Reinheit der Männer der Heiligkeit zu berühren; denn sie können nicht gereinigt werden, wenn sie nicht umgekehrt sind von ihrer Bosheit; denn Unreines ist an allen, die sein Wort übertreten.« Zur Sache vgl. J. Gnilka: Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe, in: Revue de Qumran 3 (1961), 185 ff.; K. G. Kuhn, in: RGG, 3. Aufl., V, 748; K. Schubert: Die Gemeinde vom Toten Meer (1958), 51 f.; H. Thyen: Studien zur Sündenvergebung (1970), 77 ff.

6. Die ältesten Quellen sind: Epiktet, Diss. II, 9,19–21; Orac. Sib. IV, 162–170;

len von theologischer Interpretation in der rabbinischen Literatur lassen es – auch abgesehen von der chronologischen Problematik – wenig wahrscheinlich sein, daß Berührungen mit der christlichen Taufe vorliegen.

Eine zweifelsfreie historische Voraussetzung ist die *Johannestaufe*. Daß sie Vorbild und bei aller Differenz in der Sinngebung Quellort der christlichen Taufe ist, wird heute nur selten noch bestritten[7]. Die Notiz der Evangelien, daß Jesus sich von Johannes im Jordan taufen ließ (Mark. 1,9–11 parr.), bekundet ein historisch nicht zu bezweifelndes Ereignis, das gerade in der Deutung des Wirkens des Täufers zur »Buße und zur Vergebung der Sünden« (Mark. 1,4; Luk. 3,3) die Schwierigkeit in sich trug, den Gottessohn und Messias Vergebung seiner Sünden suchen zu lassen. Man hätte den Gottessohn nicht mit der Johannestaufe in Verbindung gebracht, wäre sie nicht historisch vorgegeben und seiner Zeit bekannt gewesen. Und daß Johannes etwas Außergewöhnliches tat, das bekundet bereits sein Titel: »der Täufer« (ὁ βαπτιστής oder ὁ βαπτίζων). Dreierlei ist wesentlich für das Verständnis der Johannestaufe als Vorbild der christlichen Taufe: 1. Sie setzte den Willen zur Umkehr voraus. 2. Das Untertauchen im Wasser schenkte Vergebung der Sünden. 3. Die soteriologische Handlung war eschatologisch bestimmt, richtete sich auf die verkündigte Nähe des Kommens eines Stärkeren (Matth. 3,7–12) und die Rettung vorm Gericht[8]. Hier liegt kein Initiationsritus für eine esoterische Gemeinschaft vor und ist keine Taufe auf einen »Namen« anzunehmen. Verwandte religionsgeschichtliche Bräuche lassen sich nicht nachweisen, so häufig auch apokalyptische Kreise mit rituellen Waschungen bezeugt sind. Aber bei allen Analogien in der Umwelt wird nur umso deutlicher, daß die Johannestaufe nicht historisch ableitbar ist, sondern eine eigene Schöpfung des Täufers war[9]. Vollends als unhaltbar hat sich der Versuch erwiesen, Johannes den Täufer einen Apostata der Qumran-Gemeinde sein zu lassen[10].

Von der historischen Gegebenheit der Johannestaufe und auch der Taufe Jesu

Mischna Pesachim VIII, 8. Zur Sache vgl. *einerseits* J. Leipoldt: Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte (1928) und J. Jeremias: Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt? (1938) 4 ff.; *anderseits* E. Dinkler, in: RGG, 3. Aufl., VI 628; E. Lohse: Taufe und Rechtfertigung bei Paulus, in: Kerygma und Dogma 11 (1965), 311 f.; zur Proselytentaufe besonders K. G. Kuhn, in: Pauly-Wissowa RE, Suppl. Bd. IX (1963), 1274 f.

7. H. Kraft: Die Anfänge der christlichen Taufe, in: Theol. Ztschr. 17 (1961), 399–412, verneint die Anknüpfung an die Johannestaufe und führt diese wie die Christus-Taufe auf die Weissagung in Joel 2,27–3,5 zurück.

8. Vgl. die eingehende Behandlung der Täufertaufe bei Dunn, a.a.O. (Anm. 4), 8–37. Seine Unterscheidung von Wasser- und Geisttaufe ist m. E. konstruiert. Zur Sache vgl. unten S. 149 f.

9. E. Dinkler, in RGG, 3. Aufl., VI, 628; H. Thyen, a.a.O. 131 ff. (mit Lit.).

10. Vgl. P. Vielhauer, in: RGG, 3. Aufl., III, 804 ff.

durch Johannes ist zu unterscheiden die interpretatio christiana, welche die Vorläufer-Taufe in der synoptischen Tradition und im 4. Evangelium erfährt. Bereits wenn Markus (1,8) als Täuferwort festhält: *»Ich habe euch mit Wasser getauft, er wird euch mit dem heiligen Geist taufen«* – so muß das als Absicht der Urgemeinde verstanden werden, Johannes deutlich jenseits der messianischen Schwelle zu belassen: *»Denn der Heilige Geist war noch nicht da, denn Jesus war noch nicht verherrlicht«* (Joh. 7,39). Und noch deutlicher ist die eigene Unterordnung unter Christus in Joh. 1,26 f.31: *»Ich taufe mit Wasser; aber er ist mitten unter euch getreten, den ihr nicht kennt. Der ist's, der nach mir kommen wird, welcher vor mir gewesen ist, des ich nicht wert bin, daß ich seine Schuhriemen auflöse ... Und ich kannte ihn nicht; sondern auf daß es offenbar würde in Israel, darum bin ich gekommen zu taufen mit Wasser.«* Es handelt sich hier um Worte, die deutlich die Existenz einer mit der christlichen Gemeinde rivalisierenden Gemeinschaft von taufenden Johannesjüngern voraussetzen. Sie steht hinter den Traditionen der Apostelgeschichte ebenso wie hinter den johanneischen Stellen über den Täufer. Es wäre falsch, verba ipsissima des Täufers im Johannesevangelium festlegen zu wollen.

Bei allem tastenden Ungenügen, die Voraussetzungen der christlichen Taufe zu fassen, bleibt es bei einer hohen Wahrscheinlichkeit: die Taufpraxis von Johannes ist Vorbild der christlichen Taufe. Ob sie noch mehr ist, nämlich ob in der Taufe Jesu durch Johannes so etwas wie die »Einsetzung« der christlichen Taufe geschah, wird noch zu fragen sein[11].

2. Die Entstehung der christlichen Taufe

Die Tradition führt die Entstehung der christlichen Taufe auf eine »Einsetzung« durch den historischen Jesus von Nazareth zurück. Hierfür zieht man einerseits den Taufbefehl Matth. 28,19 heran, anderseits die Taufe Jesu durch Johannes (Mark. 1,9–11 parr.)[12]. Der Tauf- und Missionsbefehl am Ende des Matthäusevangeliums hat zweifellos in der geschichtlichen Auswirkung *die* entscheidende Bedeutung gehabt, wobei es gleichgültig sein kann, ob das Wort als Befehl des Erhöhten erkannt oder als Befehl des historischen Jesus verstanden wurde. In der Zeit des Urchristentums gab es zweifellos diese Distinktion nicht. Was nun aber gegen eine Bejahung und Übernahme des Befehls als »Einsetzungswort« spricht,

11. Die hellenistischen Voraussetzungen, die als Einwirkung auf die christologische Tauf-Interpretation von Bedeutung sind, sollen hier nicht besprochen werden. Abzulehnen ist die Ausschließung der hellenistischen Quellen bei G. Wagner: Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1–11 (1962).

12. In der Regel werden beide Stellen miteinander verbunden: K. Barth: Dogmatik IV, 4,55–75 u. ö.

ist die allgemein anerkannte Tatsache, daß mit Matth. 28,19 ein bereits bestehender kirchlicher Brauch des ausgehenden 1. Jahrhunderts a posteriori legitimiert werden sollte. Deshalb der Imperativ, die Taufe zu spenden, der nur noch Acta 2,38 und ähnlich Eph. 5,14 begegnet, deshalb vor allem der universalistische Befehl der Mission für πάντα τὰ ἔθνη, der die Beschränkung des Heils auf die Juden (Matth. 10,5 f. und 23) aufhebt und die paulinische Entschränkung durch ein Wort des Auferstandenen sanktionieren läßt. Die triadische Formel ist zwar im Segenswunsch von 2. Kor. 13,13 vorgeprägt, hat dort aber keinen »trinitarischen« Sinn[13]. Es ist hier nicht an einen liturgischen Gebrauch einer trinitarischen Formel zu denken. Im übrigen jedoch steht Matth. 28 mit der Formel chronologisch an erster Stelle, auch wenn es sich hier um einen sekundären, freilich frühen, Einschub in den ursprünglichen Matthäustext handeln wird, der bald in der Didache 7,1 und Justins Apologie I, 61,3 erneut begegnet und eine jetzt im 2. Jahrhundert sich festigende Tradition bezeugt[14]. Der Befehl lautet: »Taufet sie εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, also nicht: ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (Apg. 10,48) oder ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Apg. 2,38), sondern auf die in der Anrufung des Namens als gegenwärtig geglaubte Person hin.

Die geschichtswirksame Sanktionierung eines Brauches kann jedoch nichts zur Erhellung der Entstehung der christlichen Taufe hergeben[15]. So ist es Sitte geworden, in Jesu eigener Taufe durch Johannes die göttliche Einsetzung der Taufe zu erkennen oder auch theologisch zu postulieren[16]. Indes gibt kein Text von sich aus einen Hinweis darauf, daß in der Tradition der Urgemeinde das Ereignis eine

13. Sonst würde bestimmt θεὸς πατήρ in der Formel voranstehen.

14. Beachtenswert ist, daß Didache 7,3 die triadische Formel voll wiederholt wird, während 9,5 im Zusammenhang der Eucharistie von denen die Rede ist, »die getauft sind auf den Namen des Herrn« – was also eine kontrahierte Formel zu sein scheint. Vgl. ferner Irenäus, epideixis 3; Tertullian, de bapt. 6.1; adv. Prax. 26; Clemens Alex., Strom. II, 11,2; V, 73,2. – Zur Textgeschichte von Matth. 28,19 vgl. E. Klostermann: Matthäusevangelium, 2. Aufl., (1927) 232; F. Hahn: Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (1963), 56 A3; H. Thyen: Sündenvergebung, 146 A3. – Die Fragestellung von G. R. Beasley-Murray: Die christliche Taufe (1968), 110 f., herauszufinden, »wie früh die Anregung zur Mission der Gemeinde gegeben wurde, ob der Herr sie den Jüngern zur Zeit der Erscheinungen des Auferstandenen gab oder ob sie vom gleichen Herrn Jahre später kam«, ist m. E. wenig fruchtbar. Natürlich ist der Missionsgedanke nachösterlich und mit dem Glauben an Jesus als Erlöser der Menschen-Welt gegeben. Dieser Glaube ist vorpaulinisch.

15. Die Bedeutung der Stelle für die Kirche und Theologiegeschichte ist von der Ausklammerung als Quelle für die Entstehung des Taufritus nicht betroffen. Kirchengeschichtlich und dogmatisch spielt es keine Rolle, ob der historische Jesus oder der auferstandene Christus dieses Gebot gibt.

16. In diesem Sinne verstehe ich E. Schlink: Die Lehre von der Taufe (1969), 23: »Die Johannestaufe wurde also gewandelt, indem Jesus sich ihr unterzog ... Indem hier

derartige Interpretation je erfahren hätte, noch sagt es der Text selbst. Zwar sagt das Johannesevangelium (3,22), daß Jesus getauft habe, aber schon Joh. 4,2 erfolgt die Korrektur, daß nicht Jesus taufte, sondern seine Jünger. Es ist in der Tat kein Zweifel aufgrund der synoptischen Überlieferung daran möglich, daß Jesus nicht selbst getauft hat und auch seine Jünger zur Lebenszeit Jesu nicht getauft haben. Das Problem der christlichen Taufe ist geschichtlich und theologisch ein nachösterliches Problem. Die christliche Taufe setzt Kreuzigung und Auferstehung voraus.

Da in der Zeit nach Ostern die Taufe nicht lediglich Abwaschung zur Sündenvergebung war, sondern einen Bezug auf Jesu Tod und Auferstehung hatte, dieser Bezug aber in den Logia Jesu nicht zu fassen ist, versucht man in Jesu Verkündigung eine die Sache der Taufe andeutende Äußerung als richtungweisendes Wort zu fassen. Es handelt sich besonders um die Perikope Mark. 10,13–16 und parr.). in der man ein Ja Jesu zur »Kindertaufe« meint erkennen zu sollen; bei Lukas, der τὰ βρέφη (Säuglinge) statt παιδία (Kinder) schreibt, sogar zur Säuglingstaufe. Gewiß wollen J. Jeremias und O. Cullmann[17] nicht in den Worten *»Lasset die Kinder zu mir kommen und wehret es ihnen nicht«* und in dem Hinweis auf die Annahme der βασιλεία τοῦ θεοῦ eine Einsetzung des Sakraments der Taufe sehen, wohl aber eine »vorsakramentale« Tradition, die auf die Bejahung der Kindertaufe in der Urgemeinde hinausläuft, ja Reflex der praktizierten Säuglingstaufe sei[18]. Das Segnen durch Auflegen der Hände – so meint man – sei als eine Freigabe der Kindertaufe durch Jesus zu verstehen. – Es ist formgeschichtlich in der Perikope ein biographisches Apophtegma zu erkennen. Der Akzent liegt auf dem Wort Jesu: *»Wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, kommt nicht hinein.«* Die szenische Rahmung hat symbolischen Charakter im Hinblick auf das Wort. Dieses gehört in die Gottes-Reich-Predigt Jesu hinein und fordert das reine Herz und das kindliche Vertrauen. Jedoch ist für die Taufproblematik hier keine Antwort zu entnehmen.

Daß der Markusschluß (16,9–20) sekundärer Zusatz ist, wird durch die Handschriftenüberlieferung bezeugt[19]. Es wird in diesen späten Zufügungen in neuer Version ausgedrückt, was bei Matthäus, Lukas und auch in apokryphen Evangelien bereits anklang, es werden keine selbständigen Überlieferungen gebracht. Für unseren Zusammenhang wichtig ist, daß der Tauf- und Missionsbefehl von

über dem Christus die Geistesausgießung erfolgte, wurde die Johannestaufe zur christlichen Taufe im eigentlichsten Sinn.«

17. O. Cullmann: Die Tauflehre des Neuen Testaments (2. Aufl., 1958), 70 ff.; J. Jeremias: Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten (1958), 61 ff.

18. Zum Terminus »vorsakramental« vgl. H. Windisch, in: ZNW 28 (1929), 119; Zur Sache auch H. Schlier: Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, in: Die Zeit der Kirche (1956), 126 f. (zu Matth. 19,13–15).

19. Vgl. R. Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition (3. Aufl., 1957), 58–60.

Matth. 28,19 in neuer Form erscheint. Der Auferstandene sagt (15 f.): *Geht hin und predigt in der ganzen Welt das Evangelium aller Kreatur. Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.«* Man wird dieser Kurzfassung ohne die trinitarische Formel nicht ein Argument für eine Taufe ohne Namensnennung entnehmen dürfen. Auffallend ist auch nicht die Folge von Glauben und Taufen, höchstens die klare Selbstverständlichkeit von deren Verbindung. Denn das »Nichtglauben« im Verdammungssatz schließt natürlich das Nicht-getauft-Sein ein. Der Markusnachtrag wird – mit K. Aland[20] – ins 2. Jahrhundert zu datieren sein. Auch hier liegt kein Einsetzungswort vor, sondern ein Reflex kirchlicher Praxis.

Der Exeget hat keine Möglichkeit, die christliche Taufe vor dem Kreuzigungs- und Osterereignis in der Vita Jesu zu verankern. Er steht anderseits vor der Evidenz, daß in allen Texten des Neuen Testaments die Taufe aller an Christus Glaubenden als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Im 1. Korintherbrief (12, 13) heißt es: *»Denn in einem Geist sind wir alle* (πάντες) *zu einem Leib getauft worden, ob Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie, und alle* (πάντες) *sind wir mit einem Geist getränkt worden.«* Und im Römerbrief (6,3) erinnert Paulus die ihm persönlich noch unbekannten Christen am Tiber: *»Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir in Christus Jesus getauft wurden, in seinenTod getauft wurden?«* Beide Stellen belegen, daß der Taufbrauch aller Glaubenden nicht erst kirchlich eingeführt wurde, sondern überkommener und deshalb vorausgesetzter Brauch ist[21].

Daß es im Neuen Testament nirgends eine Traditionsschicht gibt, in der nicht die Taufe der zum Glauben an Christus Gekommenen erkennbar ist, dieses Ergebnis ist neben das andere zu stellen, daß im Leben Jesu von Nazareth zwar dessen Taufe durch Johannes, nicht aber eine Weisung an die Jünger, die Taufe der zur Nachfolge Entschlossenen selbst zu üben, greifbar ist[22]. Historisch gesehen gibt es leider auch keinen Übergang, keine evident zu machende Kontinuität zwischen vorösterlicher Jordantaufe und nachösterlicher Christustaufe. Was ist dann aber Ursache oder auslösendes Moment für diese Handlung? Läßt sich

20. In: ZThK 67 (1970) 11 mit D. E. Nineham: The Gospel of St. Mark, London (3. Aufl., 1967), 350, gegen E. Linnemann, in ZThK 66 (1969), 253 ff. (bes. 260 ff.), die in Mark. 16,15–20 den alten Markusschluß erkennen möchte.

21. Da die römische Gemeinde keine Gründung des Paulus ist und doch ganz selbstverständlich an die Taufe erinnert wird, so läßt sich die christliche Taufpraxis auch nicht auf den Wirkungskreis des Heidenapostels beschränken.

22. E. Barnikol: Das Fehlen der Taufe in den Quellenschriften der Apostelgeschichte, in: WZU Halle-Wittenberg 6 (1956/57) schreibt zwar S. 2: »Die populäre Vorstellung, daß die ersten Christen nach Ostern die Wasser-Taufe des Johannes übernommen und dabei christianisiert haben, ist mehr naiv als geschichtlich, mehr konstruiert als berichtet.« Freilich ist B. der einzige Exeget, der mit einer tauflosen Schicht der urchristlichen Überlieferung rechnet, diese aber nicht evident zu machen vermag.

vielleicht aus der Sinngebung der Taufe bei Johannes und der Sinngebung der christlichen Taufe ein Hinweis auf die Ursache der Aufnahme des Taufbrauchs durch die nachösterliche Gemeinde entnehmen?

Von Johannes, »dem in der Wüste Taufenden«, heißt es: κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mark. 1,4 = Luk. 3,3). Daneben hat Matth. (3,2 und 4,17) dem Täufer genau dieselben Worte in den Mund gelegt, die Markus (1,15) als Zusammenfassung der eschatologischen Botschaft Jesu bringt: μετανοεῖτε, ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν [τοῦ θεοῦ]. Wenn Matthäus die »Sündenvergebung« nicht erwähnt, so vermutlich aus der Absicht heraus, eine den Glauben an Christus als Gottessohn tangierende Reflexion abzuschneiden. In die gleiche Richtung weist bei Matthäus auch das dem Taufbericht vorangestellte Gespräch zwischen Jesus und dem Täufer (3, 14 ff.): Johannes spricht zu Jesus: *»Ich müßte von Dir getauft werden, und Du kommst zu mir?«* Jesu Antwort: *»Laß jetzt – denn so geziemt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen«*, ist vielleicht weniger auf des Täufers Frage ausgerichtet als auf den Täufer-Ausspruch, der Matth. 3,11 steht: *»Ich taufe euch mit Wasser zur Buße; der nach mir Kommende aber ist stärker als ich, dem ich nicht wert bin die Schuhe zu tragen. Er wird euch im heiligen Geist und im Feuer taufen.«* Als der Stärkere bedurfte er keiner Taufe durch den Schwächeren – diese Überlegung schneidet Jesus mit dem Hinweis auf die zu erfüllende δικαιοσύνη ab. Es wird nicht zu bezweifeln sein, daß Johannes angesichts einer erwarteten Feuertaufe, des Gerichts, zur Umkehr und Vergebung der Sünden getauft hat, daß also hieran nichts »verchristlicht« wurde außer der Zufügung des »heiligen Geistes«[23]. Die entscheidenden Motive der Johannestaufe sind demnach: 1. die Gerichtspredigt; 2. die Bußforderung; 3. die Verkündigung der Sündenvergebung.

Jedoch es muß beachtet werden, daß die synoptische Tradition den Tauf-Bericht zum Christus-Bekenntnis ausgestaltet hat: einmal ist es das Sich-Öffnen des Himmels und Herabkommen des Geistes Gottes gleich einer Taube, die über Jesus kommt, sodann ist es Gottes eigenes Wort, das mit einer Aufnahme von Jes. 42,1 hier erklingt: *»Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.«* Es wird die Taufe als großes epiphanes Ereignis dargestellt, in dem Gott sich zum Sohne bekennt und durch die Geistgabe die messianische Zeit anbrechen läßt. Es wäre aber falsch, aus dem Zitat von Jes. 42,1 (u. a.) zu schließen, daß die Evangelisten das Leiden des »Gottesknechts« implizieren wollten[24]. Vielmehr ist mit Dibelius[25] und Bultmann[26] eine adoptianische Formel zu erkennen. Es darf

23. In diesem Sinne M. Dibelius, in: RGG, 2. Aufl., III (1929), 316. Gegen eine sekundäre Darstellung der Johannestaufe als christliche Taufe spricht die Tendenz, gerade eine Unterordnung der Rolle des Täufers deutlich zu machen. Vgl. H. Thyen, a.a.O. 138 f.

24. So z. B. O. Cullmann, a.a.O. 11 ff. und H. Schlier: Die Verkündigung der Taufe Jesu in den Evangelien, in: Besinnung auf das Neue Testament (1964), 212 ff.

25. Vgl. RGG, 2. Aufl., I (1927), 1595.

26. R. Bultmann, Synoptische Tradition (3. Aufl., 1957), 264, A.1.

das Herabkommen des Geistes Gottes in Gestalt einer Taube[27] nicht dahin interpretiert werden, daß hiermit die Johannestaufe an Jesus »verchristlicht« worden sei, ja die Einsetzung der christlichen Taufe faktisch geschehen sei[28]. Es geht in der synoptischen Erzählung wesentlich um die Offenbarung des noch geheimen Gottessohnes, nicht aber um die Wandlung der Taufe.

Der Vergleich der Johannestaufe mit den Motiven der christlichen Taufe soll und kann nicht hier durchgeführt werden. Soviel ist sofort deutlich: sofern – wie es den Anschein hat – nach Ostern die Naherwartung der von Jesus verkündeten βασιλεία τοῦ θεοῦ sich zum Enthusiasmus gesteigert hat, mußte auch das Begehren der Taufe sich steigern und mußte diese Taufe einen personalen Bezug auf die Person Jesu Christi bekommen. Wir wollen damit sagen: Es lag nahe, gerade jetzt *nach* Ostern die Taufpraxis des Täufers als eschatologischen Ritus aufzunehmen, fortzuführen, und zwar unter Einbeziehung des grundlegend neuen Ereignisses von Tod und Auferstehung Jesu Christi als eines Geschehens pro nobis[29].

Ob die Taufe Jesu und die christliche Taufe nach Ostern zugleich auch den Charakter einer eschatologischen Versiegelung hatte, wird man weder mit Evidenz behaupten noch mit Sicherheit verneinen können. Die Tatsache, daß der Versiegelungsgedanke von Ez. 9,4 – wo die Versiegelung *»der Männer, die da seufzen und jammern«* mit einem Tav (Schreibweise dieses hebräischen Buchstabens ist × oder +) auf der Stirn von Jahwe befohlen wird – in der jüdischen Literatur der Zeit[30] lebendig war, macht es wahrscheinlich[31], daß der Begriff σφραγίζειν in neutestamentlichen Taufzusammenhängen als Versiegelung auf die Parusie hin zu verstehen ist, ebenso wie bei Paulus 2. Kor. 1,21 f. sowie in Eph. 1,13 f. und 4,30 als Terminus für die rechtliche Versiegelung auf den Namen des neuen Besitzers, nämlich Χριστός[32]. Es soll hier nur erwähnt und nicht etwa als Basis für alles Folgende behauptet werden, daß für die Auslegung des Jesus-

27. Zum Motiv der Geisttaube vgl. jetzt L. E. Keck: The Spirit and the Dove, in: NTSt 17 (1970), 41 ff.

28. In dieser Richtung E. Schlink, a.a.O. 23 f. Zur Sachfrage vgl. auch J. D. G. Dunn; Baptism, 23 ff.

29. In ähnlicher Weise, jedenfalls in gleicher Richtung, interpretiert H. Thyen, a.a.O. 146 f.

30. Zur literarischen und archäologischen Evidenz: E. Dinkler: Signum Crucis (1967), 1 ff. u. 26 ff.; ders.: Artikel »Kreuz« in: Lexikon der Christlichen Ikonographie II (1970), 562 ff.; für den Zusammenhang mit der Taufe: J. Daniélou; Théologie du Judéo-Christianisme (1958), 384 ff.

31. G. Kretschmar, a.a.O. 37 ff. (hier weitere Lit.).

32. Vgl. zuletzt: J. Ysebaert; Greek Baptismal Terminology, Nijmegen (1961), 390 ff.; G. Kretschmar, a.a.O. 36 ff. Gegen die Eingrenzung des σφραγίζειν auf die Geist-Taufe, wie es G. Dix: The Theology of Confirmation in Relation to Baptism (1946) will, spricht das Nebeneinander von σφραγίζειν und διδόναι τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος in 2. Kor. 1,22.

wortes »*Nimm dein Kreuz auf dich und folge mir nach*« (Mark. 8,34 parr.; Matth. 10,38; Luk. 14,27) sehr wahrscheinlich ist, daß hier vom Aufnehmen des eschatologischen Versiegelungszeichens, jenes Tav aus Ez. 9,4, die Rede ist. Erst die spätere christliche Interpretation hat das Zeichen + oder × zum Kreuz von Golgatha gemacht, das σημεῖον zum σταυρός[33]. Es kann sein, daß der kultische Versiegelungsgedanke zusammen mit dem des »heiligen Restes« eine größere Kontinuität repräsentiert, als die Quellen noch erkennen lassen.

Fassen wir zusammen: Die Entstehung der christlichen Taufe läßt sich nicht historisch rekonstruierend erklären. Nur vermuten läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß die Johannestaufe das Vorbild abgegeben hat und daß die eschatologische Naherwartung den Anstoß zur Aufnahme dieses Bußrufes und Taufbrauches gab. Wie und im einzelnen wann und wo es zur Einbeziehung spezifischer auf das Christusgeschehen bezogener Interpretationen der Taufhandlung kam, läßt sich schwer erheben. Sicher ist nur, daß zur Zeit des Apostels Paulus die Taufe eindeutig verchristlichter Brauch und Initiationsritus im Blick auf die Gemeinde der Glaubenden als σῶμα Χριστοῦ war[34]. Was im einzelnen über die Taufe als kultische Handlung theologisch gedacht und gesagt wurde, ist nun zunächst den Paulusbriefen zu entnehmen.

3. Die paulinischen Aussagen über die Taufe

Paulus schreibt im Zusammenhang mit den Parteiungen in Korinth (1. Kor. 1,17): »*Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden*« – er habe nur gelegentlich und ausnahmsweise selbst getauft (1,14 ff.). Es besteht Einigkeit in der Exegese der Stelle darüber, daß Paulus nicht mit seiner Aussage die Bedeutung der Taufe in ihrem Wert mindern wollte, sondern nur Mißverständnisse über die Beziehungen zwischen Taufendem und Täufling apriori auszuschalten versuchte[35]. Mit εὐαγγελίζεσθαι wird der eigene Auftrag genannt, man könnte noch in der Linie von Gal. 1,16 hinzufügen: speziell ἐν τοῖς ἔθνεσιν[36].

33. E. Dinkler: Signum Crucis, 77 ff.

34. Damit ist erneut gesagt, daß Paulus diese Taufe auf Christus bereits vorfand, sie also vorpaulinisch ist. Der Versuch freilich, die vorpaulinischen Tauftraditionen zu sammeln und zu einem kohaerenten Bild zu ordnen, so G. Braumann: Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus (1962), ist m. E. wenig geglückt.

35. K. Barth, S. 54 f., folgert aus der Stelle, daß »das Begehren nach der Taufe offenbar grundsätzlich an *jedes* Glied der Gemeinde gerichtet und – indem dieses natürlich nicht als Privatperson, sondern als Glied der Gemeinde handelte – unter Umständen auch von jedem erfüllt werden« konnte. Läßt sich dies wirklich alles aus der zitierten Bemerkung des Paulus 1. Kor. 1,17 schließen?

36. H. Lietzmann (und W. G. Kümmel): An die Korinther I/II, 5. Aufl. (1969), 9:

Wie sehr Paulus sich zur Wortverkündigung als διακονία τῆς καταλλαγῆς als weitertragendes eschatologisches Ereignis berufen fühlte, zeigt 2. Kor. 5,18 ff.[37]. Da in der Apostelgeschichte für Petrus ebenfalls bezeugt ist, daß er predigte, die Taufe gebot, aber nicht selbst ausführte (Apg. 10,47 f.), so liegt es nahe, darin einen frühen missionarischen Brauch anzunehmen[38]. Die Taufe schloß ab, was die Verkündigung und ihre Annahme entfacht hatte: die Entscheidung zum Glauben. Daß damit die Taufe keineswegs etwas Additionales ist, sondern eine wesentliche Stelle in der Gesamtkonzeption der Theologie des Paulus inne hatte, ist seinen Briefen zu entnehmen. Wir gehen die Briefe mit ihren Taufaussagen einzeln durch. Dabei dürfen wir nicht diejenigen Verse allein heraussuchen, in denen die Taufe beim Wort genannt wird, sondern es geht ebenso um die Zusammenhänge und um mögliche Anspielungen auf die Taufe. Zur Darlegung einiger grundsätzlicher Probleme verweilen wir bei Kap. 6 des Römerbriefes ausführlicher.

a) Röm. 6,1–14

Paulus hatte Röm. 5,20 f. geschrieben: »*Das Gesetz aber ist daneben hineingekommen, damit die Übertretung voll werde: wo aber die Sünde voll war, da war die Gnade übervoll, damit – wie die Sünde herrschte durch den Tod – auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesus Christus unseren Herrn.*« Dieser abschließende Satz beendet die Ausführungen über die Freiheit vom Tode. Da aus ihnen aber die falsche Konsequenz gezogen werden konnte: die Rechtfertigung des Sünders führe faktisch zur Rechtfertigung der Sünde! – so fragt Paulus zurück: »*Was sagen wir nun?*« Eigentlich müßte die Antwort lauten: Der Fragesteller habe gar nicht verstanden, was Gnade – χάρις – heißt! Zum Teil wird diese Antwort auch in V. 14 gegeben. Wer die χάρις kennt, weiß um sich selbst als Sünder, weiß also, was Sünde ist. Um seine Sünde existentiell wissen, heißt sich selbst verurteilen, sie los sein wollen. Von einem ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ kann dann gar nicht mehr gesprochen werden. Paulus antwortet jedoch nicht mit einem Gegenbeweis, sondern mit einer Gegenfrage (V. 2), die die Hauptthese herausstellt[39], nämlich: »*Wir sind der Sünde gestorben, darum können wir nicht mehr in ihr leben.*« Die Verse 3 und 4 be-

»Das Taufen ist ... Nebensache«; W. G. Kümmel, ibid. 168 richtig: »Nicht das Taufen ist Nebensache, sondern wer das Taufen vollzieht, weil es auf Gottes Tat in der Taufe ankommt, nicht auf die Person des Taufenden.«

37. Dazu E. Dinkler: Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen, in: Die Zeit Jesu, Festschr. H. Schlier (1970), 169–189.

38. Vgl. H. Conzelmann: Die Apostelgeschichte (1963), 66: »Daß Petrus nicht selbst tauft, entspricht dem bereits traditionalistischen Apostelbegriff: Der Apostel steht über den Amtsträgern, welche die Taufe ausüben; vgl. die Darstellung Acta 8, 14 ff.«

39. Daß V. 2 die thematische Aussage bringt, die in den Versen 3–11 entfaltet wird, wird auch von J. D. G. Dunn, a.a.O. 140 mit Recht unterstrichen.

gründen die Aussage. Die formelhafte Frage *»wißt ihr nicht?«* wird häufig bei Zitaten von Glaubenssätzen gebraucht. Paulus rechnet bei der römischen Gemeinde mit einem theologischen Grundwissen: Da wir εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν getauft worden sind, ja εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ (V. 3) – so können wir nicht mehr der Sünde leben. Vorausgesetzt ist bei dieser Argumentation nicht nur die Vergebung der Sünde, sondern die Vernichtung der Sünde als einer Macht, die nach der Taufe erneut sich erheben könnte. Das Getauftsein in den Tod Christi wird dazu noch als Mit-Begrabensein mit ihm διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον (V. 4) interpretiert. Daß dies als Umschreibung und nicht als sich deckende, adäquate Beschreibung der christlichen Taufe zu verstehen ist, ergibt sich daraus, daß im logisch anknüpfenden ἵνα-Satz unsere Taufe *nicht* zugleich eine Teilnahme an Christi Auferstehung von den Toten nach sich zieht, sondern ein Wandeln in der Neuheit des Lebens: οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν (4c)[40].

Die ganze Schwierigkeit besteht darin, daß Paulus[41] – wie auch wir heute – teils mit bildhaften Worten spricht (mitbegraben-sein V. 4; zusammengewachsen- V. 5; mitgekreuzigt-sein V. 6), teils aber unbildlich, abstrakt formuliert. Deutlicher Grundzug in diesen Sprachformen bleibt dabei der korrespondierende Gedanke: die Taufe verbindet mit der Person Jesus Christus, mit dem Kreuzes- und Auferstehungsereignis, und die Taufe befreit entsprechend von der Macht der Sünde zum Heil. Daß dies in der Taufe des an Christus Glaubenden in uno actu realiter geschieht, nicht symbolisch, daran ist dem Apostel gelegen. Die positive Seite der Verbindung mit Christus und dem Kreuzesgeschehen kommt zum Ausdruck in den σύν-Formulierungen und in dem Ausdruck des Getauftwerdens εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ. Beide Ausdrücke ergänzen sich, sie sind offenbar Ausdruck der Anschauung, daß im Taufgeschehen der Täufling mit Christus eine geschichtliche Verbindung eingeht[42].

Die Vokabeln βάπτισμα und βαπτίζειν kommen nur in den Versen 3 und 4 vor. Es ist deshalb darauf zu achten, ob die *Begründung und Entfaltung von V. 2,*

40. Zur beherrschenden Aussage wird die Applikation der Auferstehung Christi mit οὕτως καὶ ἡμεῖς. Auf das finale ἵνα am Anfang von 4b folgt in 4c ein ingressiver Aorist: περιπατήσωμεν.

41. Ebenso die übrigen ntl. Schriften. Daß Paulus in Röm. 6,3 f. hellenistisches Mysteriengut aufnimmt, wird seit W. Heitmüller: Taufe und Abendmahl im Urchristentum (1911), 23 ff.; ders.: Zum Problem Paulus und Jesus, in: ZNW 13 (1912), 355 weithin anerkannt.

42. Zu beachten ist, daß alle σύν-Formulierungen (V. 4: συνετάφημεν αὐτῷ; V. 5: σύμφυτοι γεγόναμεν; V. 6: συνεσταυρώθη; V. 8: σὺν Χριστῷ ... συζήσομεν αὐτῷ) an dieser Stelle auf die Person Jesu Christi gehen und daß die Präposition εἰς bei βαπτισθῆναι die Person Christi *und* seine Geschichte am Kreuz betreffen, nicht aber etwa eine von der Person ablösbare Sache. Vgl. zum Thema den Exkurs bei N. Gäumann: Taufe und Ethik, Studien zu Römer 6 (1967), 55 ff.

die in 3–11 gegeben wird, die Taufe nur eingangs als »Hilfsgröße« erwähnt, oder ob auch in den Versen 5–11 ohne Nennung des Wortes »Taufe« von der Sache weiter gehandelt wird. Wir hatten soeben gesehen, daß V. 4 im Anschluß an den Hinweis auf Christi Auferstehung von dem mit der Taufe notwendig zusammenzusehenden περιπατεῖν spricht. Daß damit ein handelndes Leben, ein sich ethisch betätigendes Wandeln gemeint ist, also Taufe *und* Ethik als zusammengehörig erscheinen, gilt es festzuhalten[43]. Das Mit-Christus-Verbundenwerden führt zu einem im Tun sich erweisenden περιπατεῖν, darin sich die eschatologische Neuheit des Lebens zeigt. Das Verständnis von V. 5 hängt weitgehend ab von der sachgemäßen Übersetzung des Wortes ὁμοίωμα[44]. »*Denn wenn wir zusammengewachsen sind mit dem* ὁμοίωμα *seines Todes, dann werden wir es auch mit dem seiner Auferstehung sein.*« Da mit γάρ an den vorangegangenen Satz über die Taufe in den Tod Christi angeknüpft wird, ist es erlaubt vorauszusetzen, daß Paulus mit ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ über die Taufe eine Aussage zu machen beabsichtigt[45].

ὁμοίωμα kann nun heißen: »gleichgemachtes Abbild« – so meist in der Profangraecität – oder »Gestalt«, ohne Abbildgedanke – so in der LXX und vor allem Röm. 8,3[46]. Nimmt man diese letzte Bedeutung, weil gleich darauf von Paulus bestätigt, so lautet die Übersetzung: »wir sind zusammengewachsen mit der Gestalt seines Todes«. Es ist also von Paulus an die Kreuzigung Christi gedacht, und ohne Sprung ergibt sich im folgenden V. 6 die Aussage über das συνσταυρωθῆναι. In bezug auf das Taufgeschehen hieße das somit dasselbe wie Röm. 7,4: »... *ihr seid dem Gesetz gestorben durch den Leib Christi, so daß ihr einem anderen, dem von den Toten Auferweckten, zu eigen geworden seid ...*« – eine nur aufgrund von Röm. 6,5–7 zu verstehende Stelle. Es geht also um eine Teilnahme des Täuflings am Heilsgeschehen, wobei Paulus nicht über die Zeitdifferenz zwischen dem Tod Christi einst und dem Taufgeschehen jetzt reflektiert[47],

43. Mit der ἵνα-Konstruktion wird das περιπατεῖν als Ziel der Taufe ausgesprochen.

44. Vgl. zu den zum Teil gegensätzlichen Auffassungen J. Schneider: ὁμοίωμα, in Kittel, ThW V (1954), 191 ff. und R. Schnackenburg: Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus – zu Röm. 6,1–11, in: Münch. Theol. Ztschr. 6 (1955), bes. 33 ff. Ferner R. C. Tannehill: Dying and Rising with Christ (1967), 30 ff.; Gäumann, a.a.O. 50 ff.

45. J. Schneider führt vier exegetische Möglichkeiten zu Röm. 6,5 auf: ὁμοίωμα bezieht sich 1. auf die Taufe; 2. auf unseren Tod in der Taufe; 3. auf den im Sakrament gegenwärtigen Tod; 4. auf den Kreuzestod in Golgatha.

46. Vgl. G. Bornkamm: Taufe und Neues Leben, in: Das Ende des Gesetzes (1952), 41 f.; Schnackenburg, a.a.O. und seine Hinweise auf Deut. 4,12; Ez. 1,5; 16,23; 8,2; Jes. 40,18 u. ö.; H. Conzelmann: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (1967), 298 f.

47. Die Frage der Zeitdifferenz spielt häufig eine m. E. zu große Rolle: vgl. W. T. Hahn: Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus (1937), 88; E. Fuchs: Die Freiheit des Glaubens (1949), 28; G. Delling: Die Zueignung des Heils in der Taufe

sondern nur an der Übereignung des Täuflings an eine Person und seiner Bindung an ein Geschehen interessiert ist. Wie Paulus mit der Sachgemäßheit der Worte ringt, zeigt sofort *V. 6*. Das Bild wechselt, ohne daß damit das Thema geändert würde. Eingeleitet wird die Aussage mit einem Hinweis auf im Glauben Erkanntes (τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ...): »*Wir erkennen dies, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde* ...«. Der Tod Christi war kein individuelles Ableben, sondern ein kosmisches Ereignis, an dem wir teilnahmen, das bereits gewirkt hat – und doch auch wieder nicht so, als ob es ein abgeschlossenes Faktum der Vergangenheit sei. Denn Paulus sagt 2. Kor. 4,16, daß der innere Mensch ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ erneuert werden müsse, was analog auch für das συνσταυρωθῆναι des alten Menschen gilt. Die Aussage variiert das vorher über unser Zusammenwachsen mit der Gestalt des Todes Christi Gesagte und zielt ab auf die Folgen (ἵνα): »... *damit der Leib der Sünde vernichtet würde, auf daß wir nicht mehr der Sünde dienen.*« Paulus appelliert an das Selbstverständnis der Glaubenden und Getauften. Dabei ist der »alte Mensch« mit dem »Leib der Sünde« identifiziert, sie sind vernichtet durch das Heilsgeschehen, so daß wir (ἡμᾶς) von der Sünde als Macht befreit sind. Der Gedanke der καινὴ κτίσις (2. Kor. 5,17; Gal 6,15) erscheint als Gegenbegriff zum παλαιὸς ἄνθρωπος.

Vers 7 gibt anscheinend einen jüdischen Rechtssatz wieder: »... alle die sterben, erlangen durch ihren Tod Sühne«, und zeigt mit der Aufnahme von δικαιοῦν aus der Tradition, daß Paulus hier mehr auf Gottes Freisprechen als auf des Menschen δικαιοῦσθαι aus ist[48]. Auf die negative Seite von V. 4 f., die in 6 und 7 zur Sprache kam, folgt jetzt in den Versen 8–11 die positive Aussage: wir werden mit Christus leben (συζήσομεν) – kein logisches, sondern echtes Futurum, auch nicht nur das Auferstehungsleben, sondern das in der Gegenwart wirksame Ewigkeitsleben (wie in V. 4). Auch hier ist an die Darlegungen des Apostels 2. Kor. 4,7–16 zu erinnern: Paulus trägt in Wirken und Leiden an seinem sterblichen Leib das Sterben Jesu umher, damit sich an ihm auch das Leben Jesu offenbare. Es ist also mit dem πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν nicht ein dogmatisches Fürwahrhalten bezeichnet, sondern eine im Glauben geschenkte Zuversicht und Gewißheit. Anders *V. 9*, der mit εἰδότες an einen theologischen Lehrsatz erinnert, der den Römern bekannt ist: Christi Tod und Auferstehung sind nicht bloß Fakten der Vergangenheit, sondern ein die Geschichte des Menschen durch den stellvertretenden Tod für unsere Sünden bestimmendes Ereignis. Es ist ἐφάπαξ geschehen, pro nobis, »*darum sehet euch als solche an, die der Sünde gestorben sind*« (V. 11).

Man fragt sich, warum Paulus den Satz von der Freiheit von der Sünde (These in

(1961), 71 ff.; E. Güttgemanns: Der leidende Apostel ... (1966), 216 ff. Vgl. die m. E. richtige Lösung bei H. Conzelmann: Grundriß, 197 ff.

48. Nachweis des rabbinischen Zitats bei K. G. Kuhn, Röm. 6,7, in: ZNW 30 (1931), 305 ff. Zum Zusammenhang vgl. P. Stuhlmacher: Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (1966), 218 ff. (die Arbeit von Kuhn wird hier leider nicht zitiert).

V. 2) nicht aus dem Satz von der δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως χωρὶς ἔργων νόμου (Röm. 3,22.28) ableitet? Man könnte zunächst sagen: weil es jetzt darauf ankommt, nicht nur im allgemeinen zu zeigen, daß das Heil Gegenwart ist, sondern dem Einzelnen zu zeigen, daß er für seine Person die ζωή hat, die durch die Taufe dem Einzelnen zugeeignet wird. Die Hauptsache in diesem Zusammenhang ist nun freilich nicht das Thema der Taufe, sondern etwas anderes: Weil die Freiheit von der Sünde mit der Freiheit vom Tode gegeben ist, darum bedarf der nach Freiheit von der Sünde sich Sehnende der Eingliederung in das Christusgeschehen. Röm. 5 wies die Gegenwärtigkeit des Lebens auf. Kap. 6 zeigt, daß das Leben als Freiheit vom Tode – Freiheit von der Sünde ist. An die Taufe aber knüpft Paulus an, weil auch deutlich zu machen ist, daß die Freiheit die Gnade Christi ist, die in der Taufe durch die Verbindung des Täuflings mit Christus zugeeignet wird. Das heißt aber, daß in der Taufe Christi Tod zum Tod für den Glaubenden gemacht wird. Wer an dem durch Christus geschaffenen Leben teilhaben will, der muß mit ihm gestorben sein. Die eschatologische ζωή, die mit der δικαιοσύνη θεοῦ bzw. mit dem δικαιωθείς ἐκ πίστεως geschenkt wird, hat ja nicht den Charakter des alten, natürlichen Lebens, sondern ist künftiges, eschatologisches Leben, das das Gestorbensein in bezug auf das alte Leben voraussetzt.

Das neue Leben ist dem gewiß, der mit Christus in den Tod gegangen ist, das hiesige Leben als καυχᾶσθαι preisgegeben hat, der als Glaubender und Getaufter in Gemeinschaft mit dem Auferstandenen steht. Mit der Freiheit vom Tode hat er die Freiheit von der Sünde, von der Sünde als Macht. Denn die Freiheit von der Sünde ist nicht »Sündenlosigkeit« im Sinne einer Qualität, sondern Freiheit des Wollens. In solcher Freiheit des Wollens wird der Getaufte unter den Imperativ der Forderung Gottes gestellt. Die Erfüllung der Forderung ist gerade das eschatologische Geschehen, ist jenes περιπατεῖν in der καινότης ζωῆς von V. 4.

Die von Paulus als Aufweis unserer Teilnahme am Christusgeschehen herangezogene Taufe verweist auf die zukünftige Auferstehung, insofern auf die eschatologische Bedeutung der Taufe. Aber indem für Paulus die zukünftige ζωή die Begründung des gegenwärtigen »Lebens« ist, wird deutlich, daß das Auferstehungsleben nicht als garantierter Besitz gedacht ist, sondern als Verheißung, die für die Gegenwart frei macht. Nicht ohne Bedeutung steht gerade beim Übergang vom Indikativ zum Imperativ in V. 8: πιστεύομεν, in V. 9: εἰδότες und wird in V. 11 mit οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε erneut an die Glaubenserkenntnis als Selbstverständnis appelliert.

Ehe wir weitergehen, ist auf die von G. Bornkamm herausgestellte und für die Interpretation wichtige Parallelität der Aussagen in Röm. 6,5–7 und in den Versen 8–10 hinzuweisen[49]. Er schließt aus dem parallelen Aufbau, »daß das Tauf-

49. G. Bornkamm, a.a.O. 34 ff. – Leider hat R. C. Tannehill, a.a.O., abgesehen von S. 9, zu wenig Bornkamms Ergebnisse beachtet und sich überhaupt im wesentlichen auf die Exegese von 6,3–6 beschränkt. Dadurch wird bei ihm ein Motiv der Interpretation,

geschehen und das Christusgeschehen zueinander nicht nur im Verhältnis der Analogie stehen, sondern miteinander identisch sind. Im Taufgeschehen ist das Christusgeschehen gegenwärtig.« Die Identität bezieht sich auf die Vergegenwärtigung des ἐφάπαξ-Geschehens, bzw. auf die Aufhebung der Zeitdifferenz; nicht soll dem Christusgeschehen sein »extra nos«-Charakter abgesprochen werden. Es ist nicht eine »mystische« Identität, sondern die für Paulus charakteristische, historische Zeitunterscheidungen aufhebende »eschatologische« Identität. Daran liegt dem Apostel so viel, weil er der Gemeinde einerseits die wirkliche und wirksame Anteilhabe am Heil des Christusgeschehens klarzumachen sich müht, anderseits aber jede magische Weihe-Effektivität ausklammern muß.

Die Berufung auf die Handlung der Taufe macht also deutlich: Die ζωή, die der Freiheit von der Sünde entspricht, ist nicht selbstbeschaffte, durch das περιπατεῖν erworbene, sondern geschenktes, durch das Heilsgeschehen von Tod und Auferstehung beschafftes und durch die Teilnahme daran dem Einzelnen zugeeignetes Leben. Sodann: Diese ζωή, wirksam als antizipiertes Auferstehungsleben[50], setzt den Tod des alten Menschen voraus und damit seine Freiheit von der Macht der Sünde; sie begründet also gerade ein neues περιπατεῖν. Die geschenkte Freiheit von Tod und Sünde wird in der freien Tat meine eigene Wirklichkeit. Deshalb muß der Imperativ gerade an den Getauften ergehen und hat dieser die geschenkte Kraft zum Gehorsam.

Wenn man will, so ist die Taufe ein »Hilfsgedanke« innerhalb des Kapitels. Aber dann ist auch das Mitsterben und Mitauferstehen »Hilfsgedanke«[51]! Denn faktisch geht es Paulus im Textzusammenhang um die Befreiung des Menschen von der Macht der Sünde zum eigentlichen Leben, also zum Heil. Da aber der Weg zur Freiheit von der Sünde nur durch das Mitsterben und Mitauferstehenwerden mit Christus geht, nur durch die Taufe sichtbar vergegenwärtigt wird, so sind die »Hilfsgedanken« zentral bestimmende Größen – zumindest bis 6,11.

das im Ursprung gnostische Motiv der Einverleibung in den zweiten Menschen, den Erlösermenschen, zum Thema, die Taufe aber läßt Verf. einen Nebenzug der Argumentation sein; vgl. S. 13 »the subordinate place of the reference to baptism in Rom 6«. Gerade Bornkamms Arbeit hätte Verf. zeigen können, daß die Relation von Taufe und Christusgeschehen deutlich bis V. 10 reicht, und ferner hätte der Kontext ihm zeigen müssen, wie *das* Thema von Kap. 6, »das neue Leben in der Freiheit von der Sünde«, inmitten der Kapitel 5–8 verankert ist.

50. Man beachte, wie Paulus zwischen der künftigen ζωή der ἀνάστασις und der gegenwärtigen ζωή des περιπατεῖν ständig zu wechseln vermag: von V. 4 zu 5, von 6 f. zu V. 8.

51. Das trifft zumal den von Tannehill, a.a.O. 14 ff. herausgearbeiteten Gedanken eines »Herrschaftswechsels« als eines »pattern of thought«. Richtig ist, daß hierbei die gnostische Äonenlehre unterliegt, unwahrscheinlich aber, daß Paulus an diesem Topos primäres Interesse habe. Vgl. auch die Kritik von W. G. Kümmel: Theologie des Neuen Testaments (1969), 190.

Sie sind nicht als für das Thema bestimmende Größen allein dort zu finden, wo ihre charakteristische Vokabel erscheint, sondern begleiten die Argumentation bis zum Schluß des Kapitels[52].

Der Übergang zum Imperativ geschieht in *6,12:* μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ... – *»darum soll die Sünde nicht herrschen ...«* Der Feststellung also, daß wir der Sünde gestorben sind (V. 2), folgt jetzt die Forderung, sie als Macht nicht mehr in uns herrschen zu lassen. Wir sollen also den in der Taufe vollzogenen Eigentums- und Herrschaftswechsel im περιπατεῖν verwirklichen. Wie im einzelnen, mit welchem Programm oder in welcher Aktion? – nichts davon wird angedeutet; Paulus läßt die Paränese wieder fallen. Indem er *V. 14* den Imperativ durch das Stehen unter der χάρις statt unter dem νόμος begründet, kommt – implicit – die *Einheit der Taufaussagen mit der Rechtfertigungslehre* zutage[53]. In der Taufe

52. K. Barth, S. 128 f., behandelt nur Röm. 6,3 f. Er geht dabei von der »Feststellung« aus, »daß die Aussage über die Taufe auch hier nicht selbständigen, thematischen, sondern in doppeltem Sinn *subsidiären* Charakter hat«. Ferner meint er dem Text entnehmen zu müssen, daß die Christen nach V. 4 »durch ihre Taufe auf seinen Tod hin (im Blick auf die Realität ihres eigenen Sterbens in seinem Tod) mit ihm *begraben* worden seien ... Es war dieses ihr Begräbnis mit ihm und also ihre Taufe – das ist doch der Sinn einer Grablegung, das nun also der Sinn des hinter ihnen liegenden Taufgeschehens – die routinemäßige *Bestätigung* auch ihres mit und in ihm geschehenen Sterbens: nicht der faktische Schluß ihrer Existenz als Sünder, wohl aber der diesen Schluß drastisch anzeigende *Schluß-Strich.«* Abschluß und *Ergebnis* der Exegese: »So gewiß das v. 3–4 doch nur gestreifte Begräbnis der Christen mit Christus *Eines*, ihr geschehenes Sterben und ihr künftiges Auferstehen mit ihm ein *Anderes* ist, so gewiß kann es sich in ihrer *Taufe* nicht (als ob es dessen bedürfte!) um eine Wiederholung, Verlängerung, Vergegenwärtigung und Aktualisierung jenes Heilsereignisses handeln, das das eigentliche Thema des ganzen Nachweises v. 2–10 bildet – und also wohl um ein grundlegendes Ja zu Gottes Gnade und Offenbarung, aber *nicht* um ein ›Sakrament‹, nicht um ein Gnaden- oder Offenbarungsmittel.« – Barth isoliert zwei Verse und berücksichtigt nicht, daß schon durch die σύν-Aussagen linguistisch nachweisbar die inhaltliche Linie der »Verbindung mit Christi Person und Geschichte durch die Taufe« durchgezogen wird bis 6,14. Damit werden die Aussagen über das neue Sein des Getauften zu einer Mitteilung über »ein grundlegendes menschliches Ja zu Gottes Gnade«. Es ist bei der Verkürzung der Exegese auf 6,3 f. offensichtlich, was alles von den paulinischen Ausführungen unberücksichtigt bleibt. Barths Kernthese: Mit dem συνετάφημεν αὐτῷ (V. 4) wird das Gestorbensein markiert – nicht herbeigeführt – also: Taufe ist kein Sakrament, sondern menschliche Antwort.

53. Explicit begegnet sie nur in 1. Kor. 6,11 mit der Taufe zusammen. – Ich korrigiere hiermit meinen von P. Stuhlmacher, a.a.O. 221,2 kritisierten Satz in RGG, 3. Aufl., VI, 633, »daß Paulus mit der Tauflehre nicht seine Rechtfertigungslehre zu verknüpfen vermag«. Die These eines unverbundenen Nebeneinanders von Taufe und Rechtfertigung hatte nachdrücklich A. Schweitzer: Die Mystik des Apostels Paulus (1930) 254 vertreten. Zum Nachweis der Verbindung beider Topoi vgl. E. Lohse: Taufe und Rechtfertigung bei Paulus, in: Kerygma u. Dogma (1965), 308 ff.; P. Stuhlmacher, a.a.O. 220 ff.; K.

wird dem Einzelnen die im Heilsgeschehen wirksame χάρις zu eigen. Gottes Gnade ist es, die Christus in den Tod gegeben hat, und die πίστις, die sich diese Gnade im radikalen Verzicht auf die καύχησις aneignet (3,27), ist nichts anderes als das in den Tod Christi Getauftwerden, als das Preisgeben des παλαιὸς ἄνθρωπος in den Tod (6,6). Das »Stehen im Herrn« (1. Thess. 3,8; Phil. 4,1), in das der Glaubende durch die Taufe hineingetauft wurde, ist nichts anderes als das στήκειν ἐν τῇ πίστει (1. Kor. 16,13). Die Einheit zeigt besonders deutlich – ebenfalls ohne vom βαπτισθῆναι und vom δικαιοῦσθαι zu sprechen – Gal. 2,19 f.: Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ ... Die Aussage: *»mit Christus bin ich gekreuzigt«* (das haben schon die Kirchenväter gesehen) ist aufgrund von Röm. 6 als Hinweis auf das Taufgeschehen zu verstehen[54]. Und wenn Paulus in 6,7 in der Terminologie der Rechtfertigungslehre – wie schon gesagt – ein Zitat bringt: ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, obgleich das eigentlich nur besagt, daß er von der durch die προγεγονότα ἁμαρτήματα (3,25) kontrahierten Strafe frei ist, – so zeigt sich darin die Tendenz, die Pointe seiner Rechtfertigungslehre im Zusammenhang der Tauferwähnung zu bringen: Befreiung von der sündbeladenen Vergangenheit und Freiheit für die verheißungsvolle Zukunft sind eine Einheit im Geschenk der Gnade.

Die Verbindung von Taufe und Rechtfertigung wird noch klarer, wenn man beachtet, daß bei Paulus nirgends von der ἄφεσις ἁμαρτιῶν die Rede ist[55], obgleich der Kontext, besonders in Taufzusammenhängen, es nahe legen würde. Sieht man sich Römer 6 und 2. Kor. 5,16 ff. darauf an, so findet man als sinnadäquate Begriffe δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6,7), δικαιοσύνη (6,13.16.19), καταλλαγή und δικαιοσύνη (2. Kor. 5,19–21), ja in Röm. 5,1–11: δικαιοῦσθαι, καταλλαγῆναι und εἰρήνην ἔχειν. Die Sache ist also in verschiedenen Worten wiedergegeben, aber in merkwürdiger Nichtverwendung der vielleicht christologisch zu unpointierten Formel ἄφεσις ἁμαρτιῶν[56].

Röm. 6 kommt auf die Taufe – so sahen wir – im Zusammenhang der theolo-

Kertelge: Rechtfertigung bei Paulus (1967), 236 ff.; W. G. Kümmel: Theologie des Neuen Testaments (1969), 185.

54. Richtig H. Schlier: Galaterbrief (4. Aufl., 1965), 99: Zu Gal. 2,19: »Das Sterben, mit dem ich dem Gesetz entnommen bin, fand in der Taufe statt.« Ebenfalls auf die Taufe interpretierten: W. Mundle: Der Glaubensbegriff bei Paulus (1932), 89 f.; A. Oepke, Galater (1937), 62 und andere.

55. Wohl ist Kol. 1,14 von ἄφεσις ἁμαρτιῶν die Rede und Eph. 1,7 von ἄφεσις παραπτωμάτων. Bei Paulus begegnet das Wort πάρεσις (τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων) Röm. 3,25 in einer als vorpaulinisches Zitat erkannten Stelle. Vgl. dazu R. Bultmann: Theologie des NT, 49; E. Käsemann, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I (1960), 97 f., und W. G. Kümmel, in: Heilsgeschehen und Geschichte (1965), 260 ff.

56. Zu ἄφεσις bei Paulus vgl. R. Bultmann, in: ThW I, 507 ff.; E. Käsemann: Paulinische Perspektiven (1969), 81 und H. Thyen: Sündenvergebung, passim.

gischen Aussage über die Freiheit des Glaubenden von der Macht der Sünde zu sprechen[57]. Insofern ist die Taufe in allen Aussagen Basis der Argumentation, auch wenn sie nicht Thema ist. Vom Verhältnis Glaube und Taufe ist nirgends die Rede, wenngleich durch die Querbezüge zur Rechtfertigungslehre und durch die Fragestellung, unter der der ganze Abschnitt steht, der Glaube mit im Horizont der Darlegungen war. Paulus kam im ganzen Abschnitt nicht auf die Gabe des Heiligen Geistes zu sprechen, wohl aber erscheint am Schluß des Kapitels (6,23 – vielleicht 5,15 aufnehmend) der Ausdruck χάρισμα, und zwar in einmalig definierter Weise: *»Das Charisma Gottes ist das ewige Leben in Christus Jesus unserem Herrn.«*

b) Röm. 8 und die paulinische Geistlehre

Mit χάρισμα in Röm. 6,23 ist auf πνεῦμα implicit verwiesen, so daß die Frage zu stellen ist, ob nicht die bei Paulus in der Regel bei der Taufe erwähnte Geist-Gabe thematisch im Kap. 8 zur Sprache kommt, und zwar komplementär zu Kap. 6. Freilich ist hier das Bild umgekehrt: wie im βάπτισμα-Abschnitt des Römerbriefes nichts vom πνεῦμα gesagt wird, so im πνεῦμα-Kapitel nichts vom βαπτισθῆναι. Es sei denn, man würde in 8,14–16 in der υἱοθεσία die Taufgabe erblicken[58]. Doch ist die sachliche Verbindung zwischen Röm. 6 und 8 auch ohnedies durch das gemeinsame Thema der Freiheit von der Sünde und vom Tode (8,2) außer Zweifel.

Das Thema des Geistes in Röm. 8 ist in dieser Studie aufzunehmen, weil natürlich die Pneuma-Lehre des Paulus mit der Tauf-Konzeption wesentliche Verbindungen hat und weil in der Literatur oft von unterscheidbaren Pneumagaben die Rede ist, etwa der Gabe des Bekehrungsgeistes im Unterschied vom Tauf-

57. R. C. Tannehill, a.a.O. 7 ff. betont unrichtig die Subsidiarität der Taufe im Gedankengang von Röm. 6 und verkennt die Thematik »Freiheit von der Sünde« zugunsten des von ihm untersuchten Motivs des »Dying and Rising with Christ«. Sein methodischer Hauptfehler liegt darin, daß er der Exegese von Röm. 6 prinzipielle Ausführungen über »the Significance of Paul's Reference to Baptism« vorordnet, sowie Ausführungen über die zwei Herrschaftsbereiche (The Two Dominions); diese Themen müßten aus der Exegese erhoben, aber nicht vorgeordnet werden. Diese Kritik soll den Wert der Monographie eingrenzen, aber nicht schmälern.

58. Vgl. G. Kretschmar, a.a.O. 16: Zuerst bei Paulus (Gal. 4,5; Röm. 8,15 f.; vgl. Eph. 1,5 – Verweis auf palästinensische Texte, besonders Od. Sal.) sei »die Verleihung der Sohnschaft, die Adoption (υἱοθεσία) als die eigentliche Taufgabe« zu fassen. – Freilich handelt es sich m. E. in beiden Stellen nicht um Belege für diese These und wird man auch nicht gut von der »eigentlichen« Taufgabe sprechen dürfen. Richtig ist aber der mit der Taufe zusammenhängende Kettenschluß gesehen: Taufe = Χριστοῦ εἶναι = υἱοθεσία und κληρονομία. Durch Kombination bzw. Konklusion gelangt Paulus zu diesen einen ontischen Tatbestand beschreibenden rechtlichen Aussagen. – Die Einbeziehung der Geistlehre in Röm. 8 in die Taufaussagen ist m. E. exegetisch notwendig.

geist[59], des Christus-Geistes im Unterschied vom Heiligen Geist als dem Geist im absoluten Sinne.

Im Zusammenhang des Römer-Briefes spricht Paulus vom christlichen Sein im πνεῦμα, oder – was dasselbe zu sein scheint – vom Bestimmtsein des Glaubenden durch Christus. Dieses Bestimmtsein wird in Röm. 8 durch folgende Wendungen beschrieben:

ἐν Χριστῷ (εἶναι)	8,1	wir in Christus
ἐν πνεύματι εἶναι	8,9a	
Χριστὸς ἐν ὑμῖν	8,10	Christus in euch
τὸ πνεῦμα Χριστοῦ ἔχειν	8,9c	Christi Geist *haben*
Χριστοῦ εἶναι	8,9c	und Eigentum *sein*
τὸ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν	8,9b	Gottes Geist in euch.
τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ... οἰκεῖ ἐν ὑμῖν	8,11	

Aus dem Wechsel der Formulierung innerhalb eines Satzes resultiert zunächst einmal, daß Paulus sprachlich *eine* Sachaussage mit unterschiedlichen Genitiv-Verbindungen oder Präpositionen zu machen versucht. Denn mit »Sein im Geist« und dem »Wohnen des Geistes in uns« ist eine sachlich identische Aussage gemacht; ebenso steht es mit dem Χριστὸς ἐν ὑμῖν und dem εἶναι ἐν Χριστῷ (vgl. auch 2. Kor. 5,17); ferner sind »Christus in uns« und πνεῦμα ἐν ἡμῖν wie auch πνεῦμα Χριστοῦ ἔχειν auswechselbar[60].

Und doch darf man die Akzente und Nuancen nicht wegwischen. Der Unterschied akzentuiert vielleicht, daß das ἐν Χριστῷ εἶναι bzw. das Χριστὸς ἐν ὑμῖν bedeutet: durch Christus hinsichtlich der Vergangenheit (mit Wirkung auf die Gegenwart) bestimmt sein, insofern Gesetz und Sündenmacht ohnmächtig geworden sind, während anderseits ἐν πνεύματι bzw. πνεῦμα ἐν ἡμῖν bedeutet: durch das πνεῦμα bestimmt sein für die Zukunft (mit Auswirkung auf die Gegenwart) und zur Tat[61]. Doch darf man auch wieder solche Kontrastierungen nicht pressen oder zur Regel erheben.

Die Aussagen sind in einem Zusammenhang gemacht, in dem von Taufe nicht eigentlich die Rede ist, aber vom Glaubenden als in der Taufe mit dem πνεῦμα Beschenkten gehandelt wird. Auszugehen ist von 8,4, wo das eigentliche Thema formuliert ist: Der Sinn der Heilstat Gottes ist: ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν. Diese ἡμεῖς werden charakterisiert als die, die μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. Dieses περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα ist nicht eine Bedingung, sondern der Charakter der durch Gottes Heilstat erhaltenen Freiheit,

59. Vgl. James D. G. Dunn, a.a.O. passim.

60. Vgl. zum Thema R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments (5. Aufl., 1965), 336 f.

61. Vgl. die mit Recht vorsichtigen Formulierungen bei H. Conzelmann: Grundriß, 232–235.

wenngleich die Bedingung insofern doch impliziert ist, als das περιπατεῖν stets neu ergriffen werden muß[62]. Als die κατὰ πνεῦμα περιπατοῦντες gelangen die Glaubenden εἰς ζωήν, denn τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη (8,6). Diese Verse 5–8 geben eine Begründung für 8,4. Es wird aufgewiesen, daß die erfolgte Befreiung von der σάρξ und die Unterstellung unter das πνεῦμα (8,27 f.) die Erfüllung des Gesetzes zum Ziel hat. Es muß gezeigt werden, daß das Sein unter dem πνεῦμα nicht nur Freiheit *von,* sondern auch Freiheit *für* ist, also überhaupt erst echte Freiheit ist, in der die ζωή Gegenwart wird und ist. Wesentlich ist die Begründung des »*Wandelns nach dem Geist*« (8,4) durch das φρονεῖν τὰ τοῦ πνεύματος, also durch ein »Aus-sein-auf«, ein »Trachten-nach«. Das κατὰ πνεῦμα-Sein ist also keine Zuständlichkeit, keine neue Natur, sondern ein Lebensvollzug in ständigem Bewegtsein, wie es etwa Phil. 3,12 treffend beschrieben wird: »*Nicht als ob ich es schon ergriffen hätte oder schon vollkommen wäre, ich jage aber nach, um es zu ergreifen, nachdem ich von Christus Jesus ergriffen bin.*« Anders gesagt: τὰ τοῦ πνεύματος φρονεῖν, welches die κατὰ πνεῦμα ὄντες prägt, bedeutet, daß mit dem Christsein ein geschichtliches Sein im präzisen Sinne anhebt. *V. 6* ist wieder Begründung von V. 5. Die vom Geist Bestimmten trachten wirklich nach dem Geschenk des Geistes, nämlich ζωὴ καὶ εἰρήνη – womit das christliche Heil als eschatologische Gabe bezeichnet ist. Das φρόνημα der σάρξ dagegen geht auf θάνατος aus. Wie könnte also der durch den Geist Befreite auf anderes als auf »Leben und Frieden« aus sein? Aber wichtig bleibt, daß er sie nicht einfach besitzt, sein φρονεῖν vollzieht sich im περιπατεῖν. *Vv. 7. 8.* sind Begründung der negativen Aussage von V. 6, daß das φρόνημα der σάρξ Tod ist. Insofern ist nun 8,4 begründet und 8,6 erläutert. Die christliche Existenz, die Röm. 6,1–23 schon als die der Freiheit und damit der echten ὑπακοή charakterisiert war, ist als vom Geist bestimmte beschrieben.

Gerade gegen diesen Hintergrund von 8,4 und 6,1 ff. liest sich *8,9* als Hinweis auf die Taufe als Vermittlung der Gabe des πνεῦμα, insofern das ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι den Gedanken umfaßt: ihr wandelt also nach dem Geist und erfüllt das δικαίωμα des νόμος. Der Satz impliziert diesen Gedanken aber jetzt als Imperativ, wie das εἴπερ κτλ zeigt. Damit ist die mit der echten Freiheit gegebene Verantwortung gekennzeichnet, das Entweder-Oder zum Bewußtsein gebracht. Denn es wäre nicht möglich, auf die Taufe als Vermittlung des πνεῦμα hinzuweisen, wenn der in ihr vermittelte Geist nicht eben als die Macht jenes φρονεῖν und damit περιπατεῖν empfangen und verstanden ist. Wer nicht im Sinne des V. 5–8 erläuterten εἶναι κατὰ πνεῦμα – ἐν πνεύματι ist, in dem ist der Geist überhaupt nicht. Die Dialektik der christlichen Existenz ist also ganz deutlich: daß der Getaufte den Geist *hat,* darf er sich sagen angesichts der Macht der Sünde und des Todes, zum Trost wie zum Aufruf; aber er kann nicht darauf zurück-

62. Es entsprechen sich περιπατεῖν ἐν καινότητι ζωῆς (6,4) und περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα (8,4).

blicken zur Beruhigung. Wenn dieses Haben nicht als stetes *Neuergreifen* lebendig wird, so ist es überhaupt nicht da. Pointiert gesagt: die πνεῦμα-Gabe bezeichnet ein Wie und Wohin des Lebens, aber nicht das Was des Besitzes. Sprachlich zeigt sich dies mit dem ὑμεῖς ... ἐν πνεύματι, das mit πνεῦμα ... ἐν ὑμῖν wechselt. – Die Verantwortung wird ebenso durch das εἰ δέ τις κτλ eingeschärft, und in der Formulierung kommt zum Ausdruck (οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ), daß die Bestimmtheit durch das πνεῦμα und die Zugehörigkeit zu Christus, zum neuen Aion etc. identisch sind, daß also, wer durch Christi Heilstat nicht zum neuen περιπατεῖν befreit ist, überhaupt nichts von dieser Heilstat hat.

V. 10 gibt die Antithese zum letzten Satz, indem vermöge jener Identität Χριστός einfach an die Stelle des πνεῦμα treten kann, und besagt in rhetorischer Form, daß für den durch das πνεῦμα oder Christus Bestimmten eben jenes πληρωθῆναι und περιπατεῖν (V. 4) Wirklichkeit ist, deshalb aber für ihn die ζωή gewiß ist; und nur dieses Letztere ist ausgesprochen. Das negative Korrelat wird vorausgeschickt: er sündigt nicht mehr und ist dem Tod nicht mehr verfallen. Diesen Sinn muß das τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν haben. Das σῶμα ist νεκρόν, insofern ja die σάρξ zum Tode verurteilt ist[63], und διὰ ἁμαρτίαν: weil (oder sofern) die Sünde gerichtet ist[64]. Entsprechend muß τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην heißen: der durch Christus Bestimmte hat – da das sarkische Soma tot ist – das Leben. Es ist das πνεῦμα ἐν ὑμῖν und die ζωή im Sinne von ζωοποιεῖν. Und διὰ δικαιοσύνην kann nicht – wenigstens nicht primär – heißen: propter iustitiam exercendam[65] (Lietzmann); vielmehr heißt es primär: weil die Gerechtigkeit zur Möglichkeit geworden ist. Die Rechtfertigung ist also auch hier in einen Zusammenhang eingefügt, der anthropologisch von der Taufe aus argumentiert.

V. 11 fügt den eschatologischen Horizont allen Aussagen an: das in der vom πνεῦμα geschenkten ζωή begründete περιπατεῖν wird sein Ziel erreichen[66]. Ist dieses περιπατεῖν wirklich durch Jesu Tod (V. 3) bestimmt, so auch durch die von diesem Tode unabtrennbare Auferweckung Jesu. Es wird sich also erweisen, daß die Lebensführung, in der der Tod antizipiert und das Leben zur Gegenwart geworden ist, auch durch das Sterbenmüssen nicht als Illusion erwiesen werden wird. *So* – aber *nur* so – ist der Tod endgültig erledigt. In animistischer Terminologie wird ausgesagt, daß die künftige ζωή in Kontinuität mit der gegenwärtigen steht, wobei diese eben im Sinne des φρονεῖν und περιπατεῖν verstanden ist, wie der folgende Imperativ wieder einschärft.

Der Abschnitt Röm. 8 zeigt auf dem Hintergrund von Röm. 6 die Wirklichkeit des Geistes als Gabe und Mittel auf, von der in Kap. 6,23 nur im Hinweis

63. Die Aussage ist in der Linie von 8,3 zu verstehen.

64. So unter Rückverweis auf 8,3 richtig K. Barth: Römerbrief z. St., während H. Lietzmann, a.a.O. 80 versteht: propter peccatum commissum.

65. Vgl. H. Lietzmann, ebd.

66. Siehe R. Bultmann: Theologie des NT, 339.

auf das χάρισμα proleptisch die Rede war. Paulus nimmt hier nicht einen der Urgemeinde fremden Begriff auf, um das Christsein zu interpretieren, sondern geht von der Geisterfahrung der Gemeinde aus und weist die Gefahr eines pneumatischen Enthusiasmus in die Grenzen des zukunftbestimmten φρονεῖν und περιπατεῖν. Zwar kam das Wort »Taufe« nicht vor, und doch waren alle Imperative nur verstehbar auf dem Hintergrund des Taufgeschehens und der Taufverpflichtung.

Das zeigt sich sofort am Beginn des neuen Abschnitts 8,12–17, der zwar noch eng zum Abschnitt 8,1–11 zu ziehen ist, aber bereits über die dort gegebene Sicht des Christenmenschen hinausgeht und das Thema imperativisch wendet. Es ist dies geist-bestimmte Wesen des Christen keine zuständliche Qualität, sondern als περιπατεῖν und φρονεῖν muß es immer neu ergriffen werden. Aber das Thema wandelt sich, insofern von der Gotteskindschaft und von der Freiheit vom Tode als Aufgabe und Verheißung die Rede ist. Die Aufgabe: wenn ihr durch das πνεῦμα die Taten des Leibes ertötet, werdet ihr leben (V. 12). Der folgende Vers begründet das ζήσεσθε: denn die vom πνεῦμα Getriebenen sind ja Söhne Gottes, d. h. die eschatologische Verheißung ist an ihnen schon realisiert, wenngleich verborgen[67]. Aber wir haben bereits das πνεῦμα υἱοθεσίας. Die Verse 15 f. begründen noch die Aussage: οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ und erweitern zu τέκνα θεοῦ, κληρονόμοι θεοῦ sowie συγκληρονόμοι Χριστοῦ. V. 17 begründet die Gewißheit des mit der Gotteskindschaft errungenen Heils gegenüber jedem Widerfahrnis der Zukunft. Dabei wird wieder daran erinnert, daß diese Gewißheit die Bereitschaft für jede Gegenwart voraussetzt; εἴπερ συμπάσχομεν: die Übernahme des σταυρός ist vorausgesetzt. Aber sie enthält ja die Hoffnung: ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. Es klingen hier verschiedene paulinische Gedankengänge an: einmal 2. Kor. 3,18 (μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) sowie 2. Kor. 4,16 (ὁ ἔσω ἡμῶν [ἄνθρωπος] ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ); sodann aber die σύν-Aussagen in Röm. 6 und damit die Taufe als Einverleibung ins Christusgeschehen. Gewiß kommt die Taufe nicht explicit hier zur Sprache, auch die Begriffe υἱοθεσία, τέκνα θεοῦ, κληρονόμοι εἶναι weisen mitsamt ihren rechtlich konzipierten Implikationen darauf hin, ebenso wie die Ableitung alles dessen aus dem πνεῦμα-Geschenk.

Die scheinbare Auswechselbarkeit von »in Christus«, »im Geist«, dem »Wohnen des Geistes Gottes in euch« und dem »Haben des Geistes Christi« hat ihren Grund in der hellenistisch konzipierten Begrifflichkeit von πνεῦμα: es ist die in allem Variablen mit sich selbst identische Substanz des Göttlichen, die als solche der weltlichen σάρξ entgegensteht. Und da es in Joel 3,1 heißt: καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα καὶ ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα ..., ein Wort, das Petrus in seiner Pfingstpredigt Acta 2,17 eingangs zitiert, so wird in dies alttestament-

67. Das unverborgene Offenbarwerden der Söhne Gottes steht ja nach 8,19 noch bevor! Die Einsetzung zu Kindern wird nach 8,23 erwartet.

liche Wort »Geist« die hellenistische Begriffsdominante eingelesen: πνεῦμα als Substanz, und diese ist Substrat einer Energie[68]. Das Mißverständnis des Abendmahls als φάρμακον ἀθανασίας bei Ignatius ist nur auf der Basis des hellenistischen πνεῦμα-Begriffs möglich[69].

Gegen einen derartigen magisch wirksamen πνεῦμα-Begriff argumentiert Paulus in Römer 8. Es sind ja die mit dem Geist Beschenkten, in denen mit »unsagbarem Seufzen« der Geist als Interzessor wirkt (8,26 f.)[70], und es sind die Christen, die Paulus als »die Söhne der Freiheit die Sterbenden sein und als die nach Erlösung Schreienden mit der unerlösten Schöpfung solidarisch werden« läßt[71]. Es ist eben die getaufte und geistbeschenkte Existenz ein περιπατεῖν in Zeit und Geschichte, das sich διὰ πίστεως ... οὐ διὰ εἴδους vollzieht (2. Kor. 5,7). Die Geistgabe wird ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος genannt (Röm. 8,23), die Getauften erwarten die ἀπολύτρωσις. Und um der restlosen Klarheit willen fügt Paulus noch hinzu: *»Denn in Hoffnung sind wir gerettet; eine Hoffnung, die man sehen kann, ist aber keine Hoffnung«* (8,24). Der Kontext gebietet, daß wir das »Schon« und »Noch nicht« auf die Geistgabe *und* die Taufwirkung beziehen, also den eschatologischen Vorbehalt deutlich erkennen und festhalten.

Eine vereinzelt stehende Anspielung auf das Taufbekenntnis wird man endlich noch *in Röm. 10,9* zu erkennen haben: *»Also wenn du mit deinem Munde Jesus als Kyrios bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, so wirst du gerettet werden.«*

Zuviel darf man auch hier nicht dem Text entnehmen wollen. Die Lokalisierung der das Bekennen und Glauben verbindenden Aussage im Taufgeschehen bedeutet ja nicht, daß Paulus in Griechenland – von wo er den Römerbrief geschrieben hat – und Rom mit einer in Wortlaut oder auch nur Struktur gleichen Taufliturgie rechnen konnte. Und wenn das Bekenntnis auch gewiß nur durch Mündige gesprochen werden konnte, so darf man doch nicht allein daraus folgern wollen, daß es Unmündigentaufe nicht gab. Anderseits ist die Konzentration auf die Person Jesu und auf das Auferstehungsereignis, auf den Kyrios-Namen und das Ostergeschehen ein Zeichen dafür, daß eine Antwort auf das Kerygma und nicht auf eine das Wie entfaltende Theologie hier erwartet wurde.

c) Gal. 3,24–29

Der Text hat es im Zusammenhang zentraler Ausführungen über das Gesetz mit dem Anspruch der Juden zu tun, alleinige Erben Abrahams zu sein. Und dieser Anspruch wird referiert, nachdem Paulus die an Christus Glaubenden als die wahren

68. Vgl. E. Käsemann: Exegetische Versuche I, 17 f.
69. Ignatius, Eph. 20,2: das eucharistische Brot.
70. Dazu E. Käsemann: Paulinische Perspektiven, besonders 219 ff.
71. Ebd. 232.

Söhne Abrahams bezeichnet hatte. Denn: »*Abraham glaubte Gott, und es ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet*« : ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην (3,6). Der Text der Stelle lautet: »*So ist nun das Gesetz unser Aufseher geworden auf Christus hin, damit wir aus Glauben gerechtfertigt würden. Nachdem aber der Glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem Aufseher. Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus Jesus getauft seid, habt Christus angezogen. Da ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann noch Weib; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus. Wenn ihr aber Christus gehört, dann seid ihr Abrahams Same, Erben gemäß der Verheißung.*« – Wieder ist nicht die Taufe Thema, sondern »das Erbe Abrahams«, die Geltung einer Verheißung des Alten Bundes für die Glaubenden, unabhängig von der ethnischen Herkunft. Natürlich geht es hierbei speziell um die Glaubensgerechtigkeit. Dadurch kommt es zu einer Zusammenschau von πίστις und βαπτισθῆναι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (Verse 26 und 27). Die exegetische Frage ist, wie in V. 26 ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zu beziehen ist[72]: gehört es zu πίστις oder zu den υἱοὶ θεοῦ? Es ist richtig, daß Paulus in der Regel von πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ im Sinne eines Glaubens an Jesus Christus spricht: Gal. 2,16.20; 3,22; Röm. 3,22; Phil. 1,27; 3,9. In dieser Richtung bezeugt auch p^{46} unsere Stelle, und zwar: υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ. Es ist dies als Angleichung an Gal. 2,16.20 und 3,22 zu verstehen. Deutlich geht aus dieser Lesart hervor, daß man die Formulierung διὰ πίστεως ἐν Χριστῷ als »Glaube an Jesus Christus« verstehen konnte. Hierfür spricht auch Röm. 3,25, wo in der berühmten Rechtfertigungsstelle die nur vom Codex Alexandrinus verbesserte, sonst einhellig überlieferte Form steht[73]: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ... Es ist kein zwingender Grund vorhanden, in Gal. 3,26 das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ nicht als Gegenstand des Glaubens zu fassen. Mit H. Lietzmann[74] ist zu übersetzen: »durch den Glauben an Christus Jesus«, denn darum geht es hier nach der Ankündigung in V. 25: ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως. Es besteht also kein Anlaß, weder in V. 24b noch in V. 26, in der πίστις die Glaubens*predigt* zu erkennen, wie dies bei verschiedenen Exegeten versucht wird[75], um den Glaubensakt erst der in V. 27 erscheinenden Taufe als Geschenk folgen zu lassen. Der Text hat solche Unterscheidungen gar nicht anvisiert. Er zielt darauf ab, einerseits die Aufhebung der Spannung zwischen Juden- und Heidenchristen durch die Betonung der Einheit in Christus zu betonen, anderseits die Christen – gleichviel nun ob Jude oder Grieche – als Erben der Verheißung Abrahams zu erweisen. Die neue Wirklichkeit ist durch die Taufe und das An-

72. Vgl. zur Stelle auch G. Delling: Die Taufe im NT (1963), 120 ff.

73. Leider fehlt zu Röm. 3,25 das Zeugnis von p^{46}, da die Textüberlieferung erst mit Röm. 5,17 einsetzt.

74. H. Lietzmann: An die Galater (3. Aufl., 1932), 22.

75. Vgl. H. Schlier: Galaterbrief, 172; K. Kertelge: Rechtfertigung, 237.

ziehen Christi gegeben. Das Söhne-Gottes-Werden geschieht subjektiv im Glauben, objektiv durch die Taufe[76]. Und zwar ist die Wirklichkeit der Tauf-Gnade objektiv darin, daß trotz bleibender Unterschiede der Phänomene die Einheit bzw. Unterschiedslosigkeit von Mann und Frau, von Jude und Grieche, von Sklave und Freiem als eschatologisches Faktum im Leben der Getauften sichtbar werden kann und soll, der Getaufte daraufhin angesprochen werden kann. Subjektiv bleibt sie im Glauben, insofern sie nie zum ausweisbar eigenen Besitz wird, sondern als Hoffnung auf das Erbe immer gefährdet bleibt. Wichtig ist, daß beide Aspekte zusammengehören, daß sich keine Prioritäten festlegen lassen. Es ist also nicht möglich, den Vorrang von Taufe oder Glaube aufgrund dieses Doppelverses (26 f.) ein für alle Mal klären zu wollen, auch wenn dem Duktus der Argumentation nach ein Vorrang der πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sich nahelegen könnte.

Nun begegnet hier wieder das bildhafte Wort vom »Anziehen Christi«, und zwar als Interpretation der Taufe, die hinter den angesprochenen Galatern liegt: *»Ihr habt Christus angezogen«!* Blickt man von hier aus zum Römerbrief zurück (13,14), so erscheint dort das gleiche Bild, aber im Zusammenhang des Imperativs, ebenfalls an bereits Getaufte gerichtet: *»Ziehet Jesus Christus an!«* Was steht hinter dieser Bildsprache als ontologische Vorstellung? Nicht ist vom alttestamentlichen Reden des Anziehens von Gerechtigkeit, von Fluch, Schande auszugehen[77], sondern vom gnostischen Sprachgebrauch der Äonenlehre[78]. Das Anziehen Christi bedeutet somit das Eingehen in einen neuen Aion, in den Urmensch-Erlöser-Leib, es entspricht dem anderen und späteren Bild vom Anziehen des καινός oder νέος ἄνθρωπος (vgl. auch Kol. 3,10 und Eph. 4,24). Damit ist keine mystische Gemeinschaft mit Christus gemeint, sondern eine durch Christus geschenkte neue ontische Bestimmtheit des Getauften[79]. Gerade weil diese

76. R. Bultmann, in: Exegetica, 310 A 23.

77. Vgl. O. Michel: Römerbrief (1955), 295 A1.

78. Vgl. Oepke, ThW II, 320 f. und Schlier, a.a.O. 173.

79. Anders K. Barth, S. 100: »Weil Christus das Ziel der Taufe der Galater war, das Paulus ihnen hier in Erinnerung ruft, darum sind sie auf das anzusprechen, was Er für die Menschen ist: ihr neues Kleid nämlich.« Daß die Aussage von Gal. 3,27 eine Begründung von 3,26 ist und dort vom neuen Sein der Galater, nämlich υἱοὶ θεοῦ, und zwar διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, die Rede ist, bleibt unbeachtet. Ferner S. 128: »Auf Christus ... ließen sie sich taufen, wurden sie getauft, indem sie sich (mit denen, die sie tauften, zusammen!) als mit Christus Bekleidete, als in Ihm erneuerte und befreite Menschen erkennen und auch bekennen durften ... Das Wort Gal. 3,27 wäre ein Fremdkörper in seinem engeren wie in seinem weiteren Kontext, wenn es anders, wenn es ›sakramental‹ auszulegen wäre.« – Barth möchte die Stelle als Beleg für die Taufe als kognitiven Akt des Christen benutzen, obgleich der Kontext deutlich macht, daß Paulus die Galater aufruft, die Konsequenzen aus dem βαπτισθῆναι als Χριστὸν ἐνδύεσθαι nun endlich zu ziehen und die scheinbaren »natürlichen« Ordnungen geschichtlicher, sozialer und geschlechtlicher Differenz als in Christus aufgehoben preiszugeben.

neue Bestimmtheit dem Glaubenden und Getauften geschenkt wird, darum kann er darauf hin angesprochen werden, sie auch wirksam sein zu lassen. Dieser Leib ist natürlich vor unserem Eingegliedertwerden da, nicht etwa Ergebnis des Eintritts vieler. Es scheint bei Paulus durchweg so zu sein, daß die reale Wirkung als ein mit Christus Verbundenwerden der Taufe zugesprochen wird, so daß dem Taufakt in der Wirkung eine Objektivität eignet. Gerade deshalb aber ist es notwendig einzusehen, daß Gal. 3,26 f. der Glaube nicht die Gabe der Taufe ist, sondern der Glaube an Jesus Christus der Taufhandlung voraufzulaufen scheint.

d) Taufaussagen im 1. Korintherbrief

Paulus argumentiert häufig von der Taufe aus, wenn es um ethische Fragen geht – das zeigt der 1. Korintherbrief sehr deutlich.

In 1. Kor. 12,13 spricht Paulus aus, daß die Taufe in Christus und damit in die Kirche eingliedert. Hieß es in Röm. 12,5: ... ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, so heißt es jetzt: ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν. Und daß dabei vom σῶμα Χριστοῦ die Rede ist, zeigen der Kontext und explicit 12,27. Natürlich ist auch hier keine metaphorische Rede[80] und kein mystischer Corpus-Christi-Gedanke zu wähnen, sondern wird der stoische Organismusgedanke aufgenommen, einerseits um unsere Verbindung mit Christus darzutun, anderseits um paränetische Folgerungen aus unserer durch die Taufe geschehenen Eingliederung in die Wirklichkeit des Leibes Christi zu ziehen[81]. So möglich es auch ist, die Heranziehung der σῶμα-Χριστοῦ-Konzeption als durch die Taufaussagen und daran anknüpfende Paränese ausgelöst zu sehen, so unwahrscheinlich ist es doch, sie motivgeschichtlich als sekundär gegenüber den ἐν Χριστῷ-Wendungen zu verstehen[82]. Ist nun σῶμα Χριστοῦ primär ein Konzept der Ekklesiologie oder der Christologie? Die Alternative ist falsch, wenn man auf das Komplementäre

80. Die Stelle ist zusammen mit Gal. 3,27 für M. Barth: Die Taufe – ein Sakrament? (1951) 318 ff. schlüsselhaft, insofern er wegen des Fehlens von ὕδωρ und ausdrücklichen Vorkommens von ἐν ἑνὶ πνεύματι hier das Phänomen einer wasserlosen christlichen Geisttaufe – die Erfüllung also der Johannes-Weissagung in Mark. 1,8 – zu begründen versucht. Vorausgesetzt ist hierbei der metaphorische Gebrauch von βαπτίζειν. K. Barth, S. 33, schließt sich der Interpretation an und kommt so zu einer durch die Exegese von Markus Barth vorbereiteten Zweistufen-Taufe: 1. Geisttaufe = vom Geist gewirkte Gabe des Glaubens; 2. Wassertaufe = verantwortliches Ja und menschliche Tat. Siehe unten S. 145 ff.

81. Vgl. zur Thematik E. Käsemann: Leib und Leib Christi (1933), 161 ff.; ders. in: Paulinische Perspektiven (1969), 178 ff.

82. Gegen E. Brandenburger: Fleisch und Geist (1968) 49 A2 – Als durch Tauftheologie ausgelöst sieht Käsemann, a.a.O., die Rede vom σῶμα Χριστοῦ an, ursprünglich in der Abendmahlstradition beheimatet; siehe auch E. Schweizer, in: ThW VI, 1065 ff., und H. Conzelmann: Grundriß, 287.

in den Aussagen von Röm. 12,4 und 1. Kor. 12,12 f. achtet wie die Römerbriefstelle christologisch pointiert, so die Korintherbriefstelle ekklesiologisch unter Beibehaltung des christologischen Aspektes. οὕτως καὶ ὁ Χριστός, heißt es ausdrücklich 1. Kor. 12,12. Man muß also Paulus dahin interpretieren, wie es auch Käsemann[83] tut; die erste Stelle Röm. 12 sagt: »Wir sind ein Leib in Christus«, und das wird in der zweiten erläutert: *»in einem Geiste sind wir alle in einen Leib getauft.«* Mit σῶμα wird also bildhaft die Wirklichkeit der Einheit mit Christus und untereinander als Getaufte und Glaubende ausgedrückt. Vielleicht darf man sogar sagen, daß σῶμα die Konkretheit *und* Konkretisierbarkeit bezeichnet. Jedenfalls handelt es sich um das soteriologische Ineinanderübergehen von Christologie und Ekklesiologie, und zwar an dem Punkte, wo von der Taufe die Rede ist. Das Ineinander von Christologie und Ekklesiologie ist ebenso bei der paulinischen Abendmahls-Interpretation da: Das Anteil-Bekommen am Leibe Jesu ist gleichbedeutend mit der Eingliederung in den Christusleib der Gemeinde (1. Kor. 10,16 f.). Die religionsgeschichtliche Herkunft dieses σῶμα-Begriffes ist hier nicht notwendig erneut darzustellen[84], wohl aber festzuhalten, daß σῶμα Χριστοῦ erstmalig bei Paulus begegnet und hier nicht thematisch entfaltet, sondern als verständliches Interpretament vorausgesetzt, dann aber relativ selten verwendet wird[85]. Wenn man auch kaum wird sagen können, daß die paulinische Tauflehre konstitutiv von dem Motiv des Christusleibes her erklärt werden müsse, so liegt doch zweifellos hier eine pointiert christologische Interpretation der ursprünglich johanneischen Bußtaufe vor.

In der Stelle heißt es ferner, daß wir ἐν ἑνὶ πνεύματι getauft seien (1. Kor. 12,13). Weder in den Taufaussagen des Römerbriefes noch des Galaterbriefes war ausdrücklich vom »Geist« die Rede, während er hier als selbstverständlich zur Taufe gehörend erscheint. Aber ist das πνεῦμα hier Mittel oder Gabe? Die Stelle läßt nur soviel erkennen, daß βαπτισθῆναι ἐν ἑνὶ πνεύματι wohl nach Analogie von ἐν ὕδατι gebildet worden ist und daß »Wasser« auch im Nachsatz anklingt: alle sind wir in einem Geist getränkt worden (ἐποτίσθημεν). Der Sinn dieser letzten Worte ist nicht ganz eindeutig. Zwar tendiert man heute oft dahin, in den Worten einen Bezug auf das Abendmahl zu erkennen[86], aber der Taufbezug ist ungezwungener, zumal er auf die analoge Aussage 1. Kor. 10,1 ff. zu-

83. E. Käsemann: Paulinische Perspektiven, 181.

84. Vgl. hierzu E. Käsemann: Leib und Leib Christi (1933), passim; R. Bultmann: Theologie des NT, 306 f.; und H. Conzelmann: Grundriß, 286 ff.; E. Brandenburger; Adam und Christus (1962), 151 ff.; W. G. Kümmel: Theologie des NT, 185 f. – Bei E. Schweizer, in: ThW VI, bes. 1066 ff. wird m. E. die gnostische Linie, die Käsemann herausgearbeitet hat, zu wenig sichtbar.

85. σῶμα Χριστοῦ begegnet nur 1. Kor. 12,27 und im Abendmahlstext: 1. Kor. 10,16 f. Alle sonstigen paulinischen Vorkommen sind verkürzt, vgl. 1. Kor. 12,12 f. und Röm. 12,4.

86. Vgl. E. Käsemann, in: Exegetische Versuche I, 15. Anders anscheinend H. Conzel-

rückzuweisen scheint[87]. Gemeint ist mit diesem Nachsatz die Gabe des Geistes für alle Getauften.

1. Kor. 10,1–13 bringt das warnende Beispiel der Wüstengeneration und ihre typologische Deutung auf die christliche Gemeinde. Für unseren Zusammenhang mag es ohne Bedeutung sein, ob hier ein bereits verchristlichter Midrasch von Paulus aufgenommen und interpretiert wurde[88] oder ob der primär die Exoduserzählung aufnehmende paränetische Text von Paulus selbst formuliert worden ist[89]. »Kirche« wird als »Israel« κατὰ πνεῦμα gesehen, Paulus spricht von der Wüstengeneration als von »unseren Vätern«. Sie waren »unter der Wolke« (mit Ps. 105,39: LXX 104) und durchschritten (διῆλθον) das Meer. V. 2 bringt die exegetische applicatio, wobei die viermalige Hervorhebung von πάντες in den Versen 1–4 die Geschehnisse einst und jetzt verbindet. Es wird jener Vorgang als τύπος aus der Perspektive des Antitypos heraus interpretiert: καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ.

Zweierlei ist an dieser Aussage auffallend: 1. daß das mediale »sich taufen« (βαπτίζεσθαι anstelle von βαπτισθῆναι) von Paulus gebraucht wird; 2. daß es εἰς τὸν Μωϋσῆν in Analogie zu εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν heißt, obgleich jene Sprachform ohne Sach- und Vorstellungs-Entsprechung ist. Paulus geht es anscheinend nur um die Typologie des Wassers und der Gegenwart Gottes (ὑπὸ τὴν νεφέλην)[90]. V. 3 f. führt die Exodusgeschichte weiter: *alle* hatten die geistliche Speise (das Manna) gegessen und den geistlichen Trank (Quellwunder des Mose) genossen. Durch die Bezeichnung von Speise und Trank jeweils als πνευματικός ist auf das Herrenmahl hin interpretiert, und das Adjektiv soll heißen: πνεῦμα übereignend[91]. Nun aber kommt die Interpretation: der den Israeliten in der Wüste nachfolgende Fels ἦν ὁ Χριστός. Wie real-präexistent ist hier das ἦν auf Christus zu interpretieren? Man pflegt an Philos Auslegung[92] zu erinnern: »Der schroffe Felsen ist die Weisheit Gottes, die er als höchste und erste schied von seinen Kräften, aus der er die Gott liebenden Seelen tränkt.« Gerade diese Interpretation zeigt aber, daß keine Identität vorliegt, sondern Vergleich. Insofern fallen alle von einer Identitäts-Setzung ausgehenden Schlüsse auf ein hier von Paulus angenommenes Taufen auf Christus in der Wüstengeneration hin[93]. Mit V. 5 gibt

mann: I. Korintherbrief (1969), 250, und Lietzmann – Kümmel: Korintherbriefe (5. Aufl., 1969), 63 und 188.

87. Nicht zu übersehen ist freilich, daß Paulus 1. Kor. 10,3 f. das Abendmahl an die Rede vom Tauftypos anschließt.

88. Siehe Strack–Billerbeck III, 405 f.

89. Vgl. zur Frage jetzt eingehend H. Conzelmann: I. Korintherbrief (1969), 193 ff.

90. So richtig W. G. Kümmel bei Lietzmann: An die Korinther I/II (5. Aufl., 1969), 181, und zustimmend H. Conzelmann: Erster Korintherbrief, 196, A.20.

91. Mit E. Käsemann: Exegetische Versuche I, 15.

92. Philo, Leg. Alleg. II, 86.

93. M. E. geht U. Luz: Das Geschichtsverständnis des Paulus (1968), 119 ff. fälschlich

Paulus bereits einen Hinweis auf die Nutzanwendung der Tradition: dem πάντες stellt er entgegen: *»Aber an den meisten von ihnen hatte Gott kein Wohlgefallen«*. Das heißt nun: die Gegenwart Gottes und die Taufe und das Geist übertragende Mahl haben keine magisch absichernde und Heil garantierende Kraft, sie verleihen keinen ›character indelebilis‹.

Mit V. 6 beginnt die aktualisierende Auslegung: ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν. »Wir« sind also die Antitypoi. Die Gefährdung des Abfalls besteht bei »uns« in ἐπιθυμία (V. 6) und εἰδωλολατρία (V. 7). Mit V. 8 beginnen die Imperative: *»Laßt uns nicht Unzucht treiben«, »laßt uns nicht Christus versuchen«* (V. 9), *»murret nicht«* (V. 10). Das Strafurteil Jahwes an den ungehorsamen Israeliten – 23 000 fallen an einem Tag[94], viele kommen durch Schlangen und den Verderber um – geschah τυπικῶς, wurde aufgeschrieben »zur Warnung an uns«, die wir in der Zeit vor dem Ende leben[95]. Und endlich V. 12: *»Darum, wer zu stehen glaubt, sehe zu, daß er nicht falle!«* Man geht wohl nicht fehl, hier – wie bereits H. Lietzmann[96] – an eine Warnung speziell vor der Heilssicherheit christlicher Gnostiker zu denken. V. 13 schränkt die Warnung ein, vermutlich nicht prinzipiell, sondern für die aktuelle Situation der Korinther: πιστὸς ὁ θεός – ποιήσει ... καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν. Gott als Wirker der Geistgabe und auch der Versuchung (πειρασμός) ist derjenige, der den Korinthern den Ausweg, diese Versuchung zu ertragen, schenkt. Mit V. 14 setzt dann erneut die Paränese ein unter Aufnahme des V. 7 gegebenen Stichwortes εἰδωλολατρία.

Paulus hat an dieser Stelle an der Wüstengeneration exemplifiziert, was in der christlichen Gemeinde zu Korinth pneumatisch geschehen ist und forensisch geschehen kann. Die πνεῦμα-Gabe vermittelt keine Garantie des Heils, aber sie

von der Identität aus und kommt entsprechend zum Schluß, daß Paulus »Christus bereits ins Alte Testament zurückzuverlegen« versuche. H. Conzelmann spricht von »realer Präexistenz« (I. Kor.brief, 196), betont aber anderseits, daß »gerade die Struktur der Typologie selbst [es ist], welche gegen die direkte Gleichung: Sakrament hier – Sakrament dort spricht« (a.a.O. 195, A.18). H. v. Soden: Sakrament und Ethik (Urchristentum und Geschichte I [1951]), 245, formuliert genauer: » ... in der Gestalt des wandernden Felsens war Christus der Wirkung nach bei ihnen.« – Zur Stelle vgl. auch O. Cullmann, in: ThW VI, 96 f. – Es wird verschiedentlich aus dem Nebeneinander der Tauf- und Abendmahls-Typoi geschlossen, »daß Paulus eine übergreifende Vorstellung von ›Sakramenten‹ hat, wenn auch noch nicht ein Wort dafür« (Conzelmann, a.a.O. 196, A.21) vgl. auch E. Lohse, in: Kerygma und Dogma 11 (1965), 319. Da in 1. Kor. 10 Paulus der Exodus-Geschichte folgt und das Ziel des Abfalls der Wüstengeneration Ex. 32,6 und Num. 14,16.30 anvisiert, so ergab sich die Zusammenordnung vom Text her, nicht aber von einem übergeordneten Begriff her. Nur wenn Paulus an irgendeiner anderen Taufstelle ebenfalls aufs Herrenmahl rekurrieren würde, wäre m. E. ein Rückschluß in der Art Conzelmanns möglich.

94. Anscheinend ein Gedächtnisfehler des Paulus, da der Text Num. 25,9: 24000 hat.
95. Vgl. zur Interpretation U. Luz, a.a.O. 121.
96. H. Lietzmann: An die Korinther, 5. Aufl., 46.

ist Basis für die Fruchtbarkeit der Mahnung. Die Stelle hat für die paulinische Theologie ihre Bedeutung darin, daß eine eindeutige Grenze gegenüber jeder magischen ex opere operato-Deutung von Taufe und Herrenmahl gezogen wird[97].

Wenigstens kurz erwähnt werden muß die viel gequälte Stelle *1. Kor. 7,14*, die im Zusammenhang von Ausführungen über Mischehen steht: *»Denn der ungläubige Mann ist durch die Frau geheiligt, und die ungläubige Frau durch den Bruder geheiligt. Denn sonst sind eure Kinder unrein; nun aber sind sie heilig.«* Obgleich hier von Taufe direkt keine Rede ist, wird der Stelle eine indirekte Aussage entnommen. O. Cullmann meint, daß die Zugehörigkeit zu den »Heiligen« Gliedsein der Kirche Christi bedeute und also dieses »nicht an den schon vorhandenen Glauben gebunden« sei[98]. Es wird also ein Gliedsein am Leibe Christi auch dem Unmündigen – nach Cullmann – zugesprochen. Jedoch ist an dieser Stelle keinerlei Rückschluß auf Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Kindertaufe zu ziehen, da das Problem gar nicht als solches erkannt ist[99]. Sicher ist allein dies zu folgern, daß die Taufe des einen Ehepartners nicht automatisch die des anderen und gar aller Familienglieder nach sich zieht.

Als weiterer Stelle wenden wir uns *1. Kor. 6,11* zu, wo in einem abschließenden Satz an die Basis erinnert wird, auf der ein neuer Wandel und ein neues Urteilen möglich ist: nämlich die Taufe, das Geheiligt-Sein und das Gerechtfertigt-Sein. Zwar kommt der terminus technicus βαπτίζειν nicht vor, dafür aber drei andere, das Gemeinte deutlich charakterisierende Verben: ἀπολούειν, ἁγιάζειν, δικαιοῦν. Die zu den Verben gehörigen Substantive (notabene nicht fürs erste, stattdessen ἀπολύτρωσις) bezeichnen 1. Kor. 1,30 den Christenstand. Die auf das Taufgeschehen verweisenden passivisch zu verstehenden Verben führen noch mit sich eine möglicherweise bei der Handlung gebrauchte Formel: *»im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geiste unseres Gottes.«* Der Geist ist ähnlich wie in 1. Kor. 12,13 als Mittel der Taufe, nicht als Gabe genannt. Das ἀπολούειν bezieht sich auf die Reinigung als Sündenvergebung, die Heiligung ist ebenso wie die Rechtfertigung die Folge von Glaube wie Taufe[100].

97. Vgl. zur Stelle: E. Käsemann: Exegetische Versuche I, 18 f. (zu 1. Kor. 10,1–13): »Mit unüberhörbarer Schärfe betont der Apostel demgegenüber (sc. der Meinung korinthischer Enthusiasten), daß das Sakrament weder vor dem Abfall noch vor der göttlichen Verwerfung sichere. Es ist gerade nicht Garantie des Heils, sondern, wie 10,5 ff. dartun, Ruf zum Gehorsam, Ermöglichung der Glaubensentscheidung wider die Anfechtung zum Ungehorsam ... Er (Paulus) hat das sakramentale Geschehen jedenfalls nicht mehr als eine Art Naturvorgang verstanden.«

98. O. Cullmann: Tauflehre (2. Aufl., 1958), 47. In ähnlicher Linie interpretiert H. Schlier, in: Die Zeit der Kirche (1956), 125.

99. Lit.-Übersicht zur Frage jetzt bei H. Lietzmann – W. G. Kümmel: An die Kor., 5. Aufl., 176 f. und 218 f. Dazu auch G. Delling: Zur Exegese von 1. Kor. 7,14, in: Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum (1970), 281 ff.

100. Daß es sich nicht um einen vorpaulinischen Rechtfertigungsbegriff handeln muß,

Unsere Stelle hat eine doppelte Bedeutung: 1. Es wird hier die paulinische Argumentationsweise deutlich, aus dem ontischen Tatbestand des Getauftseins Folgerungen zu ziehen. Hier, an unserer Stelle, ist allerdings der Grund für die in 6,1–10 entfalteten Forderungen erst am Ende expliziert. Paulus spricht die Korinther auf ihr Getauftsein an, und seine Logik ist: werdet nun in actu heilig, denn ihr habt die Heiligung und Rechtfertigung in der Taufe geschenkt erhalten. Die Erinnerung an die Taufe, um darauf die Paränese zu stützen, scheint für Paulus charakteristisch zu sein[101]. 2. Erstmalig erscheint inmitten einer Taufaussage ein klarer Hinweis auf die Rechtfertigung. Während man sich im allgemeinen des Eindrucks nicht erwehren kann, als handle es sich bei Paulus bei den Taufaussagen um herangezogene theologische Traditionen, bei dem Rechtfertigungsthema jedoch um sein eigenes und persönliches Programm der Interpretation des Christusereignisses, so wäre es doch falsch – wie unsere Stelle belegt, Gal. 3,24 f. andeutete und aus Röm. 6 zu erheben war –, daraus zu schließen, sie seien unverbunden[102]. Vielmehr zeigt die Tatsache, wie Paulus über Taufe und Rechtfertigung parallele Aussagen machen kann, an, daß beide den Glauben an Jesus als Christus und die Applikation des Heilsgeschehens an den Glaubenden zur eigentlichen Basis haben. »Wie die Rechtfertigung allein im Glauben empfangen wird, so müssen auch im Zusammenhang der paulinischen Theologie Taufe und Glaube notwendig zusammengesehen werden.«[103]

Zuletzt ist noch auf *1. Kor. 15,29* als eine schwierig in das Gesamtbild der paulinischen Taufaussagen einzugliedernde Stelle einzugehen. Der Text steht im Zusammenhang des zentralen Kapitels, das eingangs die älteste erhaltene Tradition vom Kreuzes- und Osterereignis überliefert und mit V. 12 zum Hauptthema »Totenauferstehung« übergeht. Nachdem Paulus von der τάξις der Auferstehung gesprochen hat (23 ff.) und vom eschatologischen Ziel, wo *»Gott alles in allem sei«* (28), kommt unvermutet die Rückfrage: »Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν ; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; *Denn was werden die tun, die sich für die Toten taufen lassen? Wenn Tote überhaupt nicht auferstehen, was lassen sie sich denn für sie taufen?«* – Paulus argumentiert hier gegen Gegner in Korinth, von denen er annimmt, sie seien prin-

sondern die volle paulinische Bedeutung anzunehmen ist, nehmen auch H. Conzelmann a.a.O. 129 und E. Lohse: Taufe und Rechtfertigung, 321 f. an; vgl. auch E. Dinkler zur Stelle in: Signum Crucis, 227, A 4.

101. Natürlich begegnen viele paränetische Stücke in den Paulusbriefen ohne eine derartige Verklammerung. Insofern läßt sich kein Denk-Schema bei Paulus fixieren. Siehe dazu besonders O. Merk: Handeln aus Glauben (1968), passim.

102. Trotz Verschiedenheiten in exegetischen Einzelpunkten stimme ich mit der Linienführung von E. Lohse: Taufe und Rechtfertigung, 308 ff. überein.

103. E. Lohse, a.a.O. 322. Vgl. auch W. G. Kümmel: Die Theologie des NT, 185: » ... in 1. Kor. 6,11 wird die Abwaschung in der Taufe gleichgesetzt mit der Gerechtsprechung durch Gott ... «.

zipielle Leugner der Auferstehung; indes meinten sie offenbar (wie man 2. Kor. 5,1–5 entnehmen kann), daß die Christen bereits im πνεῦμα oder in der γνῶσις die Auferstehung besäßen[104]. Ist schon von hier aus die Argumentation des Apostels antignostisch orientiert, so besonders in unserem Vers, der den Brauch der Totentaufe bei einigen gnostischen Christen in Korinth belegt. Was wird als Praxis vorzustellen sein? Darüber sind Schlüsse nur aus späteren Quellen mit Verweisen auf die Gnosis möglich, aus Irenäus, Clemens Alexandrinus und Epiphanius und anderen mehr[105]. Es ist danach ein bis zurück zu den Marcioniten und Montanisten belegter Brauch, daß Lebende sich stellvertretend für Tote taufen lassen. Diese Vikariatstaufe reicht faktisch zurück bis in die Erstlingszeit der korinthischen Kirche, womit also das magische Mißverständnis der Taufe ins apostolische Zeitalter zurückgeht. Der Versuch, das ὑπὲρ (τῶν νεκρῶν) final zu verstehen – d. h., in den νεκροί verstorbene Christen zu sehen, mit denen man nach dem Tode vereinigt sein will und deshalb sich taufen läßt[106], ist zwar philologisch nicht völlig auszuschließen, aber unbelegt und sachlich im Zusammenhang verfehlt[107]. Die Tatsache, daß die Kirche noch 397 auf dem 3. Konzil in Karthago die Totentaufe verbieten mußte, spricht für eine lange Dauer des Mißverständnisses. Da nun Paulus jenen Brauch weder verneint noch gar bejaht, sondern mit ihm lediglich die Gegner ad absurdum zu führen unternimmt, läßt sich aus dem Text für seine eigene Taufanschauung nichts entnehmen[108].

e) 2. Kor. 1,21 f.

In einem Zusammenhang, in dem erneut der terminus technicus βαπτίζεσθαι fehlt, werden hier von Paulus vier der griechischen Rechtssprache entnommene Verben gebraucht, um das Verbindliche, rechtlich Verpflichtende des Taufgeschehens sprachlich zu fassen[109]. Der Kontext läßt erkennen, daß es Paulus darum geht,

104. Vgl. H. v. Soden: Sakrament und Ethik, a.a.O. 259, A. 28; R. Bultmann, in: Exegetica (1967), 299; E. Dinkler, sub voce Korintherbriefe, in: RGG 3. Aufl., IV, 20.

105. Vgl. H. Lietzmann: An die Korinther, 5. Aufl., 82 f. und 192; E. Dinkler, sub voce Totentaufe, RGG, 3. Aufl., VI, 958; M. Rissi: Die Taufe der Toten (1962), mit Forschungsübersicht.

106. Zuerst Robertson – Plummer, in: ICC (1911), 359 f.; dann M. Raeder, in: ZNW 46 (1955), 258 ff. und J. Jeremias, in: NTST 2 (1955/56), 155 (= Abba 303 f.).

107. Zur Fülle der möglichen Thesen vgl. K. C. Thompson, in: Studia Evangelica II (1964), 647 ff.; zur patristischen Seite: K. Staab, in: Studia Paulina, Congr. Internat. Cathol. 1961, I (1963), 443 ff.

108. Vgl. jetzt auch H. Conzelmann: I. Korintherbrief, 327 f.

109. Für Einzelheiten in der Exegese vgl. E. Dinkler, in: Signum Crucis, 99–117. – J. D. G. Dunn: Baptism, 131 f., will wegen des fehlenden Bezuges auf »Wasser« oder »Abwaschen« hier allein mit Geist-Taufe rechnen: »water-baptism (far less confirmation) does not enter the thought at all.« – Mit Recht lehnt G. W. H. Lampe: The seal of

die Kritik seiner Gegner in Korinth, seine Änderung der Reisepläne zeige Unzuverlässigkeit und fuße auf »fleischlichen« Gesichtspunkten (1,17b), dadurch beiseite zu stellen, daß er Gott als Zeugen seiner Position anruft (18) und in den Versen 19–22 zur theologischen Widerlegung ansetzt. Dem Vorwurf, das Wort des Apostels sei Ja *und* Nein, entgegnet Paulus dem Sinne nach: »Wer in Christus ist, der ist eben deshalb als in ihm Befestigter zuverlässig; sein Ja muß eindeutiges Ja sein, weil Christus das Ja Gottes ist. Und dieses Ja erklingt »durch ihn im Amen Gott zum Preise durch uns«: δι' ἡμῶν. An dieses »uns« knüpfen nun die Sätze an: *»Der uns aber mit euch auf Christus hin befestigt und gesalbt hat, ist Gott, der uns auch versiegelt und den Geist als Angeld in unsere Herzen gegeben hat.«*

Für die Eigenart paulinischer Argumentation ist es charakteristisch, daß der Hinweis auf das Ja Gottes und unser Amen durch Christus noch ergänzt wird durch die Erinnerung an die Taufe: aufgrund der Verbindung von ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστόν (21) im Taufgeschehen, ist es unmöglich Ja *und* Nein zu sein, bzw. κατὰ σάρκα βουλεύεσθαι (17). Handelndes Subjekt ist Gott, er hat das βεβαιοῦν ... εἰς Χριστόν vollzogen. Dieses Anteilhaben an der Person Jesu und seinem Geschick ist Basis. Gott selbst ist es, ... ὁ βεβαιῶν ἡμᾶς – ὁ χρίσας ἡμᾶς – ὁ σφραγισάμενος ἡμᾶς – ὁ δοὺς ... ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Scopus ist offenbar der Gedanke an die Einheit, die Gemeinde und Apostel mit Christus verbindet. Was besagen nun die vier Partizipien, von denen das erste im Präsens, die drei folgenden im Aorist gegeben werden?

a) βεβαιοῦν hat in der Profangraecität juridische Bedeutung, gebräuchlicher noch ist das Substantiv βεβαίωσις[110]. Meist für das Festmachen eines Verkaufs von Sachen gebraucht, kann es auch bei Übereignung von Personen stehen. Bei der Vorstellungsnähe von Religion und Recht im Orient wurde aus dem handelsrechtlichen Festmachen einer Übereignung die theologisch-soteriologische an den neuen Herrn. Typisch mag sein die Aussage der Od. Sal. 38,16: »Ich aber wurde befestigt, lebe und wurde erlöst, und meine Fundamente wurden gelegt auf die Hand des Herrn, weil er mich pflanzte.«[111] Die rechtliche Seite ist besonders deutlich im Hebräerbrief, aber auch bei Paulus zu erkennen: 1. Kor. 1,8 wird aus der Gewißheit des Glaubens heraus gesagt: »... *Jesus Christus ... der euch befestigen wird bis ans Ende.«* Die Aufnahme des Rechtsterminus erinnert hier an das eschatologische Ziel unseres Heilsweges.

the spirit (1951), 57 f., die Unterscheidung von »spirit-baptism« und »water-baptism« als »modern theories« ab. – Es ist davor zu warnen, durch falsch gewählte Hilfsbegriffe neue dogmatisch-liturgische Größen zu schaffen, die es in der Geschichte der Kirche niemals gab.

110. Vgl. H. Schlier, in: ThW II, 603 und besonders das Material bei F. Pringsheim: The Greek Law of Sale (1950), 310 ff.

111. W. Bauer: Die Oden Salomos, Kl. Texte 64 (1933), 72 f.

b) χρίειν: salben, ölen – im Alten Testament als Königssalbung bekannt, in nachexilischer Zeit auf Hohepriester und bald auf alle Priester übertragen (Ex. 29,7.29; Lev. 8,12)[112]. Da im Kontext von Gott als dem die Christen Salbenden die Rede ist, muß übertragene Redeweise gemeint sein. Die Bezeichnung der auf Christus Getauften als χριστιανοί liegt in dieser Zeit noch nicht vor[113], aber unser Wortgebrauch bereitet diese Entwicklung vor. Voraussetzung ist natürlich das Bekenntnis, daß Jesus als Messias der Gesalbte ist und die in ihm Befestigten zwar nicht »Messiasse«, aber mit einem Charisma Beschenkte und für ein περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα Gesalbte sind. Man wird an das Geschenk der Heiligung denken, an das, was 1. Joh. 2,20.27 mit χρῖσμα angegeben ist. Damit aber wäre man nahe an der Gabe des Geistes[114], von der jedoch erst mit dem vierten Verb gesprochen wird. Da eine Salbung vor der Taufe, wie sie in den Ps.-Clementinen bezeugt wird[115], nicht anzunehmen ist, wird man das Verb als plerophorischen Ausdruck für Gottes Einsetzung des Glaubenden in den Stand der ἅγιοι, in die Gemeinschaft der Endzeit, zu verstehen haben.

c) σφραγίζειν: versiegeln, mit dem Siegel des Eigentümers versehen[116]. Der profane Gebrauch des Siegelns ist noch Röm. 15,28 im Zusammenhang einer Kollekten-Überbringung zu fassen, auch Matth. 27,66 vom Grabe Christi. Der älteste Bezug auf die Taufe auf Christus, also auf die Versiegelung des Täuflings zur Überführung ins Eigentum des neuen Besitzers Christus, ist an unserer Stelle gegeben. Gewiß ist das Substantiv σφραγίς erst eindeutiges Synonym für Taufe im 2. Jahrhundert (Hirte des Hermas, Sim. IX,16,4; VIII,6,3; 2. Clem. 7,6; 8,6; Aberkiosinschrift 9, etc.), aber die Bezeichnung eines bestimmten, und zwar rechtlichen Taufaspekts mit dem Verb setzt schon bei Paulus ein und begegnet erneut in Eph. 1,13 f.; 4,30. Nicht das Wort als solches, sondern der Kontext spricht

112. Zum Thema vgl. E. Kutsch: Salben als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient (1963); E. Segelberg, sub voce Salbung in: Bibl. Hist. Hand-WB 3 (1966), 1646 f.

113. Die Bezeichnung kommt anscheinend erst am Ende des 1. Jahrhunderts auf: Apg. 11,26 nennt Antiochia als erste Stadt des Vorkommens; vgl. auch 26,18 und 1. Petr. 4,16 f. Zur Sache siehe Exkurs bei H. Conzelmann: Apostelgeschichte (1963) 68 (mit Lit.).

114. In dieser Linie interpretiert E. Lohse, in: Kerygma und Dogma 11 (1965), 316, A.25; R. Bultmann: Johannesbriefe (1967), 43, meint zu 1. Joh. 2,20, daß »χρῖσμα nicht einen historischen Vorgang meint«, vielmehr »eine reale Erfahrung interpretiert, nämlich ... das von dem Glaubenden empfangene πνεῦμα«. Dem ist für den johanneischen Sprachgebrauch zuzustimmen. Aber von hier aus kann nicht χρίειν 2. Kor. 1,21 ausgelegt werden.

115. Recognit. III, 67. Zum religionsgeschichtlich weiten Komplex von Wasser- und Ölsalbung vgl. K. Rudolph: Die Mandäer II (1961), 174.

116. Vgl. E. Dinkler, »Versiegelung«, in: RGG, 3. Aufl., VI, 1366 f. (mit Lit.); dazu J. Ysebaert: Greek Baptismal Terminology (1962), 245 ff. und G. Kretschmar, a.a.O. 36 ff.

dies aus. Zugrunde liegt eine im Alten Testament wurzelnde Vorstellung: Stirnsignierung des Propheten (1. Kön. 20,41), das Zeichen »Jahwe eigen« tragen (Jes. 44,5) und besonders die eschatologische Versiegelung als Schutz und Heilszeichen (Ez. 9,4 sowie Od. Sal. 15,9,6; 4. Esra 6,5 f.; 8,51 ff.; Damaskus-Schrift [Text B] 9,11). Durch die Auswirkung von Ez. 9,4 in der jüdischen Literatur der Zeit ist eine Pointierung des Verbs auf die Eigentums- und Schutz-Sphäre wahrscheinlich[117].

d) διδόναι τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος: wieder ein im griechischen Handelsrecht festgeprägter Terminus, nämlich das Hinterlegen eines Wertes zur Dingfestmachung eines Kaufes. Wo ein ἀρραβών dem Rechtspartner übergeben ist, da ist der Abschluß gesichert[118]. In diesem exakten Sinne greift Paulus 2. Kor. 5,5 die gleiche Formel erneut auf, um die Gewißheit der Totenauferstehung, des Überziehens der himmlischen Bekleidung, anzugeben. Daß beim »Angeld des Geistes« an das πνεῦμα-Geschenk bei der Taufe gedacht ist, unterliegt keinem Zweifel. Zugleich ist nicht zu übersehen, daß die Verwendung des Rechtsbegriffs ἀρραβών einen eschatologischen Vorbehalt impliziert. Der volle Übergang in die Besitzerhand steht noch aus, ich darf auf das Erbe mit Gewißheit hoffen, aber habe es noch nicht ausgehändigt erhalten, genau so wie die σωτηρία noch zukünftig ist.

Sachlich nicht ohne Gewicht ist die Tatsache, daß in der griechischen Rechtssprache βεβαίωσις und ἀρραβών begrifflich sehr nahe aneinander rücken, oft zur gegenseitigen Definition gebraucht werden, wobei lediglich dem ersteren Begriff das Umfassende eignet, nämlich die rechtliche Garantierung eines in der Leistung noch nicht abgeschlossenen, aber in der Abmachung doch perfekten Kaufes[119].

Man muß fragen, ob Paulus mit jedem der in den vier Partizipien klar umrissenen Motive die Taufhandlung zu bezeichnen beabsichtigt. Zunächst ist der Tempusunterschied Anlaß, das im Präsens gegebene βεβαιοῦν von den drei anderen Aorist-Partizipien abzusetzen. Da die mit βεβαιοῦν ansonsten von Paulus verbundenen Substantive nahezu immer soteriologische Begriffe sind (εὐαγγέλιον:

117. Den Sinn von 2. Kor. 1,21 f. verkennt leider G. Fitzer, in: ThW VII, 949 f., da er nicht den Kontext im Blick behält. James D. G. Dunn, 132, geht an den Text heran unter der Alternative: water-baptism oder spirit-baptism. Und da von Wasser keine Rede ist, ist seine Entscheidung gefallen.

118. Das Wort ist semitischen Ursprungs und mit seinem Stamm ins Griechische und ins Lateinische (= arrha) eingegangen; vgl. die ergänzungsbedürftigen Angaben bei Kittel, ThW I, 474 (Behm) und das Material bei F. Pringsheim, a.a.O. 333 ff. Die Vorkommen von διδόναι ἀρραβῶνα im Griechischen reichen von Aristoteles (Pol. 1259 a 12) über Theophrast, Isaeus, Harpokration bis in die zahlreichen ptolemäischen Papyri, sowie im Lateinischen über die klassischen Juristen Ulpianus und Gaius bis zu Justinians Sprachgebrauch von dare arrabonem (siehe Pringsheim, a.a.O. 399 f.). Vom Empfänger heißt es λαμβάνειν ἀρραβῶνα bzw. accipere arrabonem (arrham).

119. Vgl. E. Dinkler: Signum Crucis, 114 f.

Phil. 1,7; ἐπαγγελία: Röm. 4,16; 15,8; μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ: 1. Kor. 1,6; vgl. auch 1,8 und ἐλπίς 2. Kor. 1,7), so ist hiermit das bleibend Verbindliche und Umfassendere ausgesagt: »*Gott hat uns mit euch auf Christus festgemacht*« heißt: Gott hat uns mit euch rechtlich verbindlich an Christus übergeben, auch wenn der Abschluß der Geschichte noch aussteht.

Woran Paulus konkret hierbei denkt, sagt er in den Aoristpartizipien: er denkt an die einmalige Taufhandlung und nennt als drei Aspekte: das Salben als Heiligung, das Versiegeln als Übernahme in das Eigentum dessen, auf dessen Namen in der Taufe gehandelt wird; das Geben des Angeldes des Geistes als der Hinweis auf das bereits jetzt antizipierend erfahrene Heil. Von der Vergebung der Sünden ist hier nicht explicit die Rede, wie auch der eigentliche Akt des Taufens oder ein vom Täufling gefordertes Bekenntnis unerwähnt bleiben. Im Zusammenhang des Brieftextes ging es ja um das von Gott den Korinthern und Paulus geschenkte Verbindende. Obgleich es nahe gelegen hätte, das gemeinsame Gliedsein am Leibe Christi hier zu nennen, geschieht es nicht. Paulus hat die Sache bereits im βεβαιοῦν εἰς Χριστόν zur Sprache gebracht. –

Blickt man zurück auf die Taufstellen in den paulinischen Hauptbriefen, so lassen sich *vier Motive* in den Taufaussagen des Paulus herausstellen[120]: 1. Die Befreiung von der Sündenmacht; 2. Eingliederung in das Christusgeschehen und in die Kirche als σῶμα Χριστοῦ; 3. Versiegelung für die eschatologische Gegenwart und Zukunft; 4. Gabe des Geistes. Diese Motive werden nicht in fest definierter Sprache oder gar systematisch geordnet vorgebracht, sondern je nach dem Argumentationsziel akzentuiert. Schlüsse aus dem Fehlen eines Aspektes hier oder dort sind, wie wir meinen, nicht erlaubt.

Die uns beunruhigende Frage nach dem Verhältnis von *Geschenk des Glaubens* und *Tauf-Gabe des Geistes* ist nirgends als Problem erkannt. Es ist selbstverständlich, daß der Glaube aus der Predigt kommt (Röm. 10,17) und zur Taufe drängt, also der Taufe vorangeht. Nur unterschwellig ist die Folge da: Predigt – Glaube – Taufe. Neben den Stellen Gal. 3,26 und Röm. 10 wäre noch 2. Kor. 1,19–22 zu nennen, wo auf das κηρύσσειν das »Amen« der Gemeinde und dann die Taufe folgt[121]. In der Taufe wird dem Glaubenden der ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος zuteil, obgleich gerade bei Paulus der Glaube als Geschenk der Gnade ohne Wirkung des Geistes undenkbar ist. Daraus darf nicht auf eine Halbierung der Gabe des Geistes geschlossen werden – zuerst eine Hälfte fürs Glaubenkönnen, dann eine zweite als Taufgabe –, wohl aber muß vor einer falschen Dogmatisierung des Handelns Gottes in seinen Gnadenerweisen gewarnt werden.

120. Vgl. R. Bultmann: Theologie des NT, § 13,1:136 ff.; E. Dinkler, in: RGG, 3. Aufl., VI, 633.

121. Gerade an 2. Kor. 1,19–22 ließe sich aber auch zeigen, daß diese Reihenfolge eine solche der Argumentation des Paulus und nicht des Lebens eines Getauften ist.

4. Die Taufe in den Deuteropaulinen: Kolosser- und Epheserbrief

Es ist auf diese beiden Briefe gesondert einzugehen, weil ein anders pointierter Kirchenbegriff vorliegt und der eschatologische Vorbehalt nicht derselbe ist, so daß eine Harmonisierung der Aussagen mit denen der großen Paulusbriefe nicht zu rechtfertigen wäre. Die exegetische Schwierigkeit liegt darin, daß die Verfasser der beiden Briefe zwar aus paulinischer Tradition stammen und insofern paulinische Gedanken und Terminologie fortführen, zum Teil aber auch vor-paulinische Tradition bewahrt haben[122].

Der *Kolosserbrief* bringt nach dem Briefeingang mit Praescript (1.2), Danksagung (3–8) und Fürbitte (9–12) zunächst ein relativ geschlossenes Stück (13–23) über Christus und sein Werk und die Versöhnung der Leser. Es folgt ein Abschnitt über das Apostelamt und den Auftrag: 1,24–2,3; sodann schließt eine Polemik gegen die Irrlehrer an: *2,4–23*. Hier wollen wir wegen einer ausdrücklichen Berufung auf die Taufe einsetzen.

Der gedankliche Duktus ist ähnlich wie bei Paulus 1. Kor. 6,1–11: der Verfasser beginnt mit allgemeinen Warnungen und Mahnungen zum Festbleiben, insbesondere gegenüber der φιλοσοφία und der κενὴ ἀπάτη, die κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων (2,8) ist und welche die Weltelemente über Christus stellen will. Mit dem nur hier innerhalb des Neuen Testaments vorkommenden Wort »Philosophie« wird vermutlich eine Selbstbezeichnung der Gegner in Kolossae aufgenommen; es ist daran zu erinnern, daß der Begriff in der Antike ebensowenig gegen Mißbrauch geschützt war wie heute die Begriffe ›Philosophie‹, ›Theologie‹ oder gar ›Wissenschaft‹. Der Häresie wird in V. 9 Jesus Christus gegenübergestellt, »in dem die Fülle der Gottheit wohnt«, in dem wir Christen πεπληρωμένοι sind – und zwar als Getaufte (V. 10 ff.). Die Aussage über die Taufe ist nicht eigentlich die Begründung für das περιπατεῖν in V. 6, sondern nimmt den Faden von V. 6 f. in neuen Ausführungen auf. Denn bereits in V. 7 war durch vier Partizipien die Taufterminologie aufgenommen: ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ (eingewurzelt und erbaut in ihm), βεβαιούμενοι τῇ πίστει (befestigt im Glauben), περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ (überströmend im Dank). Ja, es ist zu fragen, ob nicht bereits im V. 6a: ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον mit dem Verb παραλαμβάνειν (annehmen) das gemeint ist, was Paulus »anziehen« nennt und insofern an den Taufakt gedacht ist. Es ist

122. Die Frage der paulinischen Authentie von Kolosser- und Epheserbrief ist umstritten. M. Dibelius im Handbuch zum NT 12: An die Kolosser, Epheser, an Philemon (3. Aufl., 1953) 53 setzt sich ebenso wie W. G. Kümmel: Einleitung in das NT (12. Aufl., 1963) 245 ff. u. 257 ff. für paulinische Herkunft des Kolosserbriefes und nicht-paulinische des Epheserbriefes ein. E. Lohse: An die Kolosser und an Philemon (1968), optiert gegen Authentie des Kol.briefes 253 f. Gegen paulinische Anwartschaft beider Briefe: E. Käsemann, in: RGG, 3. Aufl., II, 517 ff. und III, 1727 f.; H. Conzelmann: Grundriß (1967), 175; G. Bornkamm: Paulus (1969), 245 f.

zu fragen, ob es sich Kol. 2,6 um das Erhalten einer »Tradition« oder das Empfangen-Haben des Gnadengeschenks der Taufe handelt[123]. Daß Christus Jesus, der Kyrios, nicht einfach die Mitte einer Paradosis, also Lehrgegenstand ist, sondern als Person gemeint ist, zeigt die Aufforderung: ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, womit der neue Wandel der Getauften in der Nachfolge gefordert ist und nicht der Wandel in der Traditionstreue. Allein das καθὼς ἐδιδάχθητε (2,7) könnte, das παρελάβετε (2,6) wieder aufnehmend, für eine Interpretation als Glaubenstreue sprechen. Jedoch kann es auch als Lehre im Sinne der Tauf-Paränese verstanden werden[124]. ῥιζοῦσθαι – nur noch Eph. 3,17 – ist ebenso wie ἐποικοδομεῖσθαι und βεβαιοῦσθαι christologisch orientiert, der Wandel in Christus soll charakterisiert werden[125]. Die Problematik der Sprache wird deutlich daran, daß bildhafte Verben (einwurzeln, aufbauen, wandeln) hier geprägten Überlieferungen entnommen zu sein scheinen, so daß ihre Semantik nicht mit der des Paulus[126] übereinstimmt. Der Schluß liegt angesichts des Folgenden nahe, daß der Verfasser des Kolosserbriefes aus einer Taufkatechese oder -paränese seine Verben aufgreift. ἐποικοδομεῖσθαι ist hier die Voraussetzung christlichen Lebens und bezeichnet wie ῥιζοῦσθαι einfach die feste Verbundenheit mit Christus. Nicht speziell durch den Zusammenhang begründet ist die abschließende Beschreibung des erwarteten περιπατεῖν: »überströmend von Dank« (V. 7).

In den auf Christus bezogenen Relativsätzen 2,10–15 heißt es nun: »*Und ihr seid Erfüllte in ihm, der das Haupt aller Mächte und Gewalten ist, in ihm seid ihr auch beschnitten mit einer nicht von Händen vollzogenen Beschneidung, durch das Ausziehen des fleischlichen Leibes, mit der Christus-Beschneidung; mit ihm wurdet ihr auch begraben in der Taufe; in ihm seid ihr auch mit auferweckt durch den Glauben an die Kraft Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat. Auch euch, die ihr in den Sünden und der Unbeschnittenheit eures Fleisches tot wart, auch euch hat er zum Leben geführt mit ihm, er, der uns alle Übertretungen vergeben hat, der unseren gegen uns geschriebenen Schuldschein ausgestrichen hat, welcher mit seinen verklagenden Sätzen gegen uns war; und er hat ihn beseitigt, hat ihn ans Kreuz geheftet; der die Mächte und Gewalten entkleidete und sie in Öffentlichkeit zur Schau stellte, in ihm triumphiert er über sie.*«

Wenn wir uns auch auf die im Text impliciten Taufaussagen beschränken, so ist doch auf die Anknüpfung des von 2,10–15 reichenden Abschnittes zu achten:

123. Allein auf das Annehmen der Tradition hin interpretiert E. Lohse: An die Kolosser, 141 f.

124. Letztlich hängt alles daran, ob man so lange wie möglich mit in der Linie paulinischer Aussagen exegesieren soll oder ob man unabhängig von Paulus die Gedanken zu fassen versucht.

125. Vgl. P. Vielhauer: Oikodome (1939), 102 f.

126. Ebd. 104: » ... es ist sehr wahrscheinlich, daß hier tatsächlich formelhafte Wendungen vorliegen.« Der bei Paulus 1. Kor. 3,10 ff. deutlich metaphorische Gebrauch ist in Kolosser von der Vorstellung des Bauens gelöst.

hieß es 2,9, daß in Christus τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς wohne – womit natürlich keine metaphysische Aussage gemacht werden sollte, sondern gesagt ist, daß wirklich alle göttliche Macht und Gabe durch Christus zu uns kommt – so wird in 2,10 mit dem ἔστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι gesagt, daß wir als Getaufte an dieser »Fülle« partizipieren[127]; anders gesagt: die Glaubenden gehören zur ἐκκλησία, zum σῶμα Χριστοῦ[128]. Die Verse 2,11–14 beschreiben sodann die Überlegenheit Christi über die Mächte durch ein Herausstellen seines Heilswerkes, dessen Sinn für den Verfasser im Zusammenhang die vollständige Befreiung der Glaubenden aus dem Herrschaftsbereich der Mächte ist. Das Heilswerk wird beschrieben 1. durch die nicht mit Händen vorgenommene Christusbeschneidung (V. 11), 2. durch das Sterben und Mitbegrabenwerden in der Taufe (11.12a), 3. durch das Mitauferstandensein (12b) mit Christus und 4. als die Tilgung von Sünde und Schuld am Kreuz (13.14).

Die erste Frage ist, ob der Verfasser mit der nicht mit Händen gemachten Beschneidung[129] eine Metapher für die Taufe meint? Zunächst erklärt der Text selbst das Bild, man erfährt die περιτομή: ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Gemeint ist mit dem »Leib des Fleisches« wohl nicht nur der irdisch-hinfällige, sondern – im Blick auf V. 13 – der sündige, gottwidrige Leib. Und ἀπέκδυσις heißt zwar das Ablegen[130], faktisch aber ist der Tod gemeint – nicht das natürliche Sterben, sondern der in der Taufe vollzogene Tod des Sündenleibes[131]. Die Aufnahme des Wortes ›Beschneidung‹ im biblischen Sinn weist möglicherweise darauf hin, daß die Irrlehrer in Kolossae judenchristliche Gnostiker waren, bei denen noch Wert auf die Beschneidung gelegt wurde. Was aber unser Verfasser tatsächlich meinte, sagt *V. 12:* περιτομὴ ἀχειροποίητος ist Metapher für βάπτισμα[132]. Dabei ist natürlich zuerst merkwürdig, daß συνταφέντες (im Neuen Testament

127. Zur Stelle vgl. M. Dibelius: Handbuch zum NT 12 (3. Aufl., 1953), 29 ff.; G. Bornkamm: Die Häresie des Kolosserbriefes, in: Das Ende des Gesetzes, S. 145 f.; J. Dupont: Gnosis (1949), 474 f.

128. Die Frage, ob bereits in V. 9 im σωματικῶς die Kirche als σῶμα gemeint ist (wie auch V. 19; vgl. auch 1,18.24), wage ich nicht zu bejahen. Anders G. Bornkamm, a.a.O. S. 145.

129. Vgl. auch Eph. 2,11 und siehe den Ausdruck: οὐ χειροποίητος Hebr. 9,11.24; das griechische Wort dient seit Herodot und öfter in der LXX der Charakteristik von Götzen.

130. Vgl. auch das Verb ἀπεκδύεσθαι 2,15; 3,9 – Verb und Substantiv nur hier im Kol.-Brief. Zu ἐκδύεσθαι: 2. Kor. 5,3 f.; ἐνδύεσθαι ist bei Paulus öfter vertreten.

131. περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ ist entweder genitivus auct.; dann ist gemeint: die von Christus an uns bewirkte Beschneidung; oder gen. qual.: die Christus-Beschneidung.

132. ἐν τῷ βαπτισμῷ: p^{46} BDG; ἐν τῷ βαπτίσματι: alle übrigen Handschriften; es sind wohl sekundäre Angleichungen ohne Sinnänderung. – Unmöglich ist es, aus der Tatsache, daß die Beschneidung am achten Tage nach der Geburt vollzogen wird, zu folgern, daß die Beschneidungsmetapher nur Sinn habe bei Annahme einer Säuglingstaufe.

nur noch Röm. 6,4) und nicht συναποθανόντες (2. Tim. 2,11) gesagt wird, daß also das ἀποθνήσκειν nicht direkt zum Ausdruck gebracht wird[133]. Die Sache ist ja mit dem τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος gesagt, und so wird man schließen dürfen, daß diese Wendung durch Röm. 6,4 veranlaßt ist[134], nur daß die Todestaufe als περιτομή gefaßt wird. Dem Sterben mit Christus korrespondiert das Auferstehen mit ihm: ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε[135]. Die kühne Aorist-Formulierung gegenüber dem paulinischen Futur (vgl. Röm. 6,5.8 und selbst 2. Tim. 2,11) ist Symptom einer anderen Grundanschauung. Denn der Verfasser des Kolosserbriefes sagt damit, daß die Auferstehung in der Taufe schon geschehen sei. Freilich gibt es auch hier noch einen eschatologischen Vorbehalt, wie 3,1–3 zeigt, wo zunächst das »Auferwecktsein mit Christus« wiederholt ist, dann aber gesagt wird: *»Denn ihr seid gestorben und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott«:* καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ (3,3). Daß das Offenbarwerden in Doxa in Zukunft geschieht, bekräftigt 3,4[136]. – Vergleicht man weiterhin unsere Stelle mit Paulus, so muß auffallen, daß der positiven Aussage: *»in ihm seid ihr auch mit auferweckt«* folgt: διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ κτλ.

Dem wäre von paulinischen Aussagen an die Seite zu stellen:
Röm. 6,4: διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός ...
Röm. 8,11: διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν ...
1. Kor. 6,14: διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ...

Natürlich wäre es falsch, aus einem solchen Vergleich folgern zu wollen, daß im Kolosserbrief der Glaube eine größere Schlüsselstellung hätte als bei Paulus, denn wie das Mitsterben in der Taufe geschehe, so sei ja das Mitauferstehen an den Glauben gebunden[137]. In Wirklichkeit ist der Sinn einfach der, daß Glauben

133. Das Ausweichen auf einen Bildbegriff kann nur darin seinen Grund haben, daß es eine gegnerische Konzeption ad absurdum zu führen galt.

134. Ebenso E. Lohse, a.a.O. 155: »Die Christusbeschneidung aber, die jedes Glied der Gemeinde an sich erfahren hat, ist nichts anderes als das Hineingetauftsein in das Sterben und Auferstehen Christi. Die Formulierung des Satzes schließt sich an Wendungen der urchristlichen Tauflehre an, wie sie auch Röm. 6,4 f. vorliegen.«

135. Dieses Verb nur hier und 3,1, sowie Eph. 2,6; es ist sachlich gleichbedeutend mit συνζωοποιεῖν V. 13 und Eph. 2,5. Zur Sachfrage vgl. G. Bornkamm, a.a.O. S. 41 und R. C. Tannehill, a.a.O. 47 ff.

136. Vgl. auch die Exegese der Stellen bei R. Schnackenburg: Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus (1950), 62 ff. – Die im einzelnen lehrreiche Arbeit geht leider von der Voraussetzung aus, daß Kolosser-, Epheser- und Titus-Briefe mit den großen Paulusbriefen zusammen interpretiert werden dürfen, als Äußerungen eines Autors. Die guten analytischen Beobachtungen bleiben von dieser These natürlich unberührt.

137. Das bei πίστις stehende τῆς ἐνεργείας ist Gen. obj. – wie häufig: Röm. 3,22; Gal. 2,16; 3,22; Phil. 1,27; 3,9. E. Lohmeyer: Kolosserbrief (9. Aufl., 1954), 112 wollte einen Gen. subj. hier verstehen: die πίστις sei, weil ὑμῶν oder ἡμῶν fehlt, »nicht die menschliche Tat, die den in Christus gesetzten Sachverhalt anerkennt und sich ihm beugt«,

und Taufe in gleicher Weise die Voraussetzungen sind für die Realisierung des Heilswerkes Christi.

Bemerkenswert für die Taufkonzeption ist der enge Zusammenhang mit Tod und Auferstehung Christi als dem Heilswerk und dessen Wirkung als Tilgung der Sünde und Schuld. Daß es sich hierbei nicht um einen Appendix handelt, zeigt die Unterscheidung der Aussage in V. 13 durch das Verb συνζωοποιεῖν[138]. Anderseits ist aber mit V. 13 ein neuer Einsatz unverkennbar. Jetzt ist als Subjekt Gott zu ergänzen und macht der Übergang von der zweiten Person in die erste deutlich, daß nunmehr Sätze gemeinchristlichen Glaubens bzw. der »Überlieferung« folgen. Ferner werden die Leser in einem anderen Sinne als »tot« bezeichnet als in V. 11 f., nämlich gerade nicht als mit Christus gestorben, sondern in Bezug auf ihr Sein vor diesem Mitsterben, in Hinsicht auf die παραπτώματα und die ἀκροβυστία (ihr Sünder- und Heide-Sein). Eine Kette von Partizipien[139] verbindet äußerlich den Gedankengang bis V. 15 und bringt in einem Paulus gegenüber völlig neuen Bild die Tilgung der Schuld durch die Anheftung des Schuldscheins am Kreuz (V. 14) zum Ausdruck. Was zunächst abstrakt[140] gesagt war: »*Erlassen* (χαρισάμενος) *aller unserer Übertretungen*«, wird nun juridisch konkretisiert: χειρόγραφον ist die eigenhändig geschriebene Urkunde, speziell des Schuldscheins. Mit ἐξαλείφειν: auslöschen, vertilgen, wird also bildlich einerseits das zum Ausdruck gebracht, was durch χαρίζεσθαι bereits gesagt war, anderseits darüber hinaus, daß durch Christi Tod am Kreuz die Tilgung der Sündenschuld erfolgt ist. Eigentlich hätten wir selbst unsere Schuld zu erstatten, d. h. die Strafe zu erleiden, die wegen der Sünde verhängt ist, also bis in den Tod die Strafe zu tragen. Aber das ist durch Christi Kreuzestod erlassen, vergeben: »aus der Mitte fortgenommen« – also konkret: »auf das Kreuz geheftet«. Das Mittel der Tilgung ist der Kreuzestod Christi, was in anderer Wendung 1,20 schon betont war. Der Abschnitt endet mit dem jubelnden Hinweis auf Gottes Triumph durch Christus angesichts der Mächte und Gewalten[141].

sondern »schlechthin der Glaube« als »die göttliche Macht«, die für die Gläubigen »das Gesetz ihres Laufes und die Kraft ihres Lebens« ist. Das Fehlen jedoch von ὑμῶν und ἡμῶν ist nicht Basis für diese Folgerungen, sondern Ausdruck für den dogmatischen Charakter der Formulierung: vgl. Röm. 3,22; Gal. 2,6; 3,22 und Phil. 3,9. Die objektivierende Redeweise verzichtet auf das Possessivpronomen. – Schnackenburg, a.a.O. 65 f. will zwischen Taufe als Beziehung zum Tode Jesu und Glaube als Zugang zur Auferstehung unterscheiden.

138. Zum Verb συνζωοποιεῖν vgl. Anm. 135 und noch ζωοποιεῖν: Röm. 4,17; 8,11. In v. 13 ist vermutlich mit p^{46} B 1 69 al ἡμᾶς zu lesen. Jedes Pronomen fehlt bei ℵ DGP etc.

139. Kol. 2,13: χαρισάμενος; 2,14: ἐξαλείψας ... προσηλώσας; 2,15: ἀπεκδυσάμενος ... θριαμβεύσας.

140. Vgl. auch Kol. 1,14: ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, ein bei Paulus nicht begegnender Ausdruck, siehe oben Anm. 55.

141. V. 15 redet in der Sprache des gnostischen Mythos, der von der Besiegung der

Wieder sehen wir, daß die sprachlichen Elemente im Umkreis der Taufaussagen aus Rechtsbegriffen genommen werden und mit diesen der Wechsel der Herrschaft, die rechtliche Aufhebung eines Schuldscheins und einer Todesstrafe als verbindlich klar gemacht wird. *Wie* es im einzelnen im Taufakt zur Applikation des Heilswerkes Christi an den Glaubenden kommt, wird nicht systematisch durchreflektiert; *daß* es so ist, wird mit immer neuen Wendungen den Lesern ins Bewußtsein gerufen. Dabei ist das gegenwärtig wirksame Heilsgeschehen als Beseitigung der kosmischen Mächte hervorgehoben. Gott ist der Handelnde, er läßt die Glaubenden in der Taufe am Kreuzes- und Osterereignis partizipieren und schenkt Vergebung der Sünden und der Schuld.

Blicken wir von Kol. 2,10–15 zurück auf *1,15–20*, so fällt zunächst auf, daß hier kein ausdrücklicher Bezug auf die Taufe begegnet, daß anderseits eine Betonung des Herrschaftswechsels in 1,13 mit μεταστῆναι erfolgt, die Errettung aus der Finsternismacht in *»das Reich des Sohnes seiner Liebe«*, und wir erinnern uns, daß dieser Herrschaftswechsel auch hinter 2,14 f. stand. Ebenso wird man auf die zentrale Rolle des Kreuzestodes Christi, der hier als friedenstiftend im Kosmos, dort als Mittel der Besiegung aller kosmischen Mächte erscheint, aufmerken müssen. Christus ist hier in 1,15 ff. sowohl Weltschöpfer als Welterlöser, ist Erstgeborener (πρωτότοκος) der ganzen Schöpfung und aus den Toten – da in ihm das ganze πλήρωμα Gottes wohnte (vgl. 2,9). – Ernst Käsemann hat herausstellen können[142], daß mit großer Wahrscheinlichkeit in dem Abschnitt 1,15–20 ein Christushymnus vorliegt, der zu einer urchristlichen Taufliturgie gehörte. Nun gibt dieser zwar als solcher keine Hinweise über die allgemein bekannte christologische und ekklesiologische Pointierung der Taufe hinaus. Aber es wird die Rolle der Taufe und des christologischen Taufbekenntnisses angesichts der Gefahren der Welt, hier der Häresien, erneut deutlich. Die Taufe spielt immer als ›Anknüpfung‹ in zweifacher Richtung eine Rolle: *für* meinen Lebenswandel, *gegen* die Anfechtungen und Häresien.

Der *Epheserbrief* steht inhaltlich und terminologisch in großer Nähe zum Kolosserbrief, doch zeigt er wesentliche Unterschiede in der Form. Wie immer beginnt der Brief mit einem Praescript und Proömium. Aber während Paulus in der Regel das Proömium sofort als »Danksagung« gestaltet, wird im Epheserbrief ein ausführlicher Lobpreis Gottes vorangestellt: 1,3–14, dem erst in 1,15–19 Danksagung und Fürbitte folgen. Das Stück 1,3–14 – syntaktisch ein durchlaufender Satz und ohne Parallele in der antiken Literatur[143] – ist eine einheit-

kosmischen Geistermächte durch den vom Himmel gekommenen Erlöser berichtet. Vorausgesetzt ist die auch 1. Kor. 2,6 ff. anzunehmende Vorstellung, daß die Mächte den unerkannten Erlöser ans Kreuz gebracht haben und dadurch ihren eigenen Untergang heraufgeführt haben. Vgl. M. Dibelius: An die Kolosser, Epheser (3. Aufl., 1953), 33; E. Käsemann: Leib Christi 139 ff. und: Exegetische Versuche I, 45 f.

142. E. Käsemann: Eine urchristliche Taufliturgie, in: Exegetische Versuche I, 34 ff.

143. Ed. Norden: Agnostos Theos (1913), 253,1: » ... das monströseste Satzkonglo-

liche Eulogie Gottes, die zunächst Gott preist für das in der Erwählung begründete (4–6), in der Erlösung geschenkte Heil (7–12) und dann für die Begnadigung durch die Versiegelung mit dem heiligen Geist der Verheißung. Der Text – *1,13* und *14* – lautet: »*In ihm* (nämlich Christus) *seid auch ihr, die ihr das Wort der Wahrheit, das Evangelium eurer Rettung vernommen habt, in ihm seid ihr, nachdem ihr zum Glauben gekommen seid, versiegelt worden mit dem heiligen Geist der Verheißung, der das Angeld unseres Erbes ist, zur Erlösung, die uns* (das Erbe) *gewinnen läßt, zum Lobe seiner Herrlichkeit.*« Beachtlich ist dabei, daß bis Vers 12 die 1. Person pluralis der dankenden Gemeinde herrscht, ab V. 13 die 2. Person einsetzt und die Rede in die Erinnerung an das bereits Erhaltene übergeht. Das beide Verse bestimmende Verb ist: ἐσφραγίσθητε, »ihr seid versiegelt worden«, und zwar mit dem heiligen Geist der Verheißung. Damit ist eindeutig auf die Taufe und die Geistgabe Bezug genommen[144]. Das voranstehende Partizip πιστεύσαντες korrespondiert dem ἀκούσαντες (13a) und gibt an dieser Stelle deutliche Kenntnis der Sequenz: Hören – Glauben – Taufen! Dabei ist hier zu verweisen auf eine dem Epheserbrief eigene Betonung des Glaubens als Gnadengeschenk[145], was sich auch darin niederschlagen mag, daß πιστεύοντες soviel wie »die Christen« heißen kann (1,19). Das Versiegeln hat hier wie auch 4,30 und 2. Kor. 1,22 den juridischen Sinn, der mit der Taufe als Eigentumsübergabe und Schutzsignierung für die eschatologische Zukunft verbunden ist. Das Auftreten des Wortes ἀρραβών zeigt erneut die Beheimatung auch dieses Rechtsbegriff in der Taufterminologie an. Sodann handelt der Verfasser in 2,1–10 über die Begnadung der Leser durch ihre Teilhabe am durch Christus erlangten Heil, um im anschließenden Abschnitt 2,11–22 die Una Sancta Ecclesia aus Juden und Heiden als Friedens- und Versöhnungswerk Christi hinzustellen. Dabei sind viele traditionelle Stücke eingearbeitet und wird eine angefochtene heidenchristliche Gemeinde angeschrieben.

Der Abschnitt *2,4–10* ist auf dem Hintergrund des Kolosserbriefes bemerkenswert: »*Gott aber, der reich ist an Erbarmen, um seiner großen Liebe willen, mit welcher er uns liebte, hat uns, die wir tot waren in den Übertretungen, mit Christus lebendig gemacht – durch Gnade seid ihr gerettet – und hat uns in Christus Jesus mitauferweckt und miteingesetzt in den Himmeln, um in den kommenden Äonen den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade durch Güte gegen uns in Jesus Christus zu erweisen. Denn durch die Gnade seid ihr gerettet durch Glauben; und dies nicht aus euch, Gottes Gabe ist es, – nicht aus Werken, damit sich*

merat (denn von einer Periode kann man gar nicht mehr reden), das mir in griechischer Sprache begegnet ist ... « Vgl. auch H. Conzelman, in: Die kleineren Paulusbriefe (NTD 8, 1962), 59.

144. Die gleiche Interpretation der Stelle bei: W. Heitmüller: ΣΦΡΑΓΙΣ, in: Neutestamentl. Studien für G. Heinrici (1914), 40–59; M. Dibelius, a.a.O. 62; H. Schlier: Epheserbrief, 69; H. Conzelmann, a.a.O. 62 u.a.m.

145. Vgl. besonders: 2,8; 3,17; 4,5.13; 6,16.23.

nicht jemand rühme. Denn seine Schöpfung sind wir, in Jesus Christus geschaffen zu guten Werken, welche Gott vorher bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln.«

Wieder fehlt das Wort »Taufe« im Kontext – es erscheint nur einmal im ganzen Brief, und zwar 4,5, wo auf die imperativisch gemeinten Worte: »Ein Leib, (also auch) ein Geist« folgt: εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα. Hier werden die drei für das Heil entscheidenden Größen genannt. In 2,4–10 scheint aber auf die Taufe angespielt zu sein – man beachte das Motiv des Mitsterbens und Mitauferstehens mit Christus, das Gerettetsein, die neue Schöpfung in Jesus Christus, den Aufruf zum περιπατεῖν!

Es wäre verwunderlich, wenn ein Brief, der sich um das Wesen der Kirche von der Christologie her thematisch bemüht, nicht auch die Taufe einbezogen hätte. Die Auslegung der Verse 2,4–10 auf die Taufe hin gründet sich auf die drei mit σύν gebildeten Verben: 2,5: συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ – 2,6: καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Diese uns schon hier in der Zeit zuteil gewordene Todes- und Auferstehungs-Gemeinschaft, die uns sogar mit der Inthronisation Christi im Himmel verbindet, die uns jetzt bereits auf Erden *und* im Himmel beheimatet sein läßt, führt nach den analogen (aber doch zu differenzierenden) Vorstellungsformen von Röm. 6 und besonders Kol. 2,13 und 1,20 zur Vermutung, daß sie ihren »Sitz im Leben« im Taufakt haben. Wenn dem so ist, so fällt für die Interpretation der Taufe ein starker Akzent auf die Sünden- und Schuldvergebung und auf die Teilnahme am Christusgeschehen, die zugleich Eingliederung in die Kirche als σῶμα Χριστοῦ ist. Ferner ist zu beachten, daß trotz der bereits erfolgten Rettung und Erweckung mit Christus und Inthronisation im Himmel, trotz Auswechslung der paulinischen Futura durch Aoriste, doch eine klare Grenzziehung gegenüber gnostischer Magie bleibt. Es gibt weiterhin echte Heils-Zukunft: die Versiegelung (σφραγίζεσθαι) mit dem Heiligen Geist ist geschehen εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως (4,30). Für den Verfasser des Epheserbriefes steht die eigentliche Erlösung des Menschen noch aus, eben deshalb bedarf es der je neuen Paränese und angesichts der häretischen Gefahren der Erinnerung an die Taufe. Bis zum Ereignis des »Tages der Erlösung« gilt der Imperativ des περιπατεῖν, der sich (2,8–10) auf dem Indikativ des σωθῆναι erhebt, freilich ohne daß hier die paulinische Motivierung (Tod der Sünde, Gabe des Geistes: Röm. 6,1 ff.; 8,12 ff.) gegeben wäre. Vor allem ist es unpaulinisch, daß der Zweck des σωθῆναι im περιπατεῖν gesehen wird; während nach Paulus gewiß die göttliche Erwählung auf Gottes πρόθεσις beruht (Röm. 8,28), sind hier sogar die ἀγαθὰ ἔργα Gegenstand der Prädestination[146]. – Mit 2,11 kommt der Verfasser zum eigentlichen Thema, zur Schilderung des göttlichen Heilswerkes, sofern dieses in der Verbindung der Heiden und Juden als Christen zu einer Einheit besteht.

146. Zur »Vorbereitung der guten Werke« durch Gott, »damit wir in ihnen wandeln«, vgl. die Stelle 4. Esra 8,52, auf die auch M. Dibelius z. St. verweist.

Nahe dem Ende des Briefes, vor der großen Schlußmahnung 6,10–20, kommt der Verfasser des Briefes innerhalb der Haustafel 5,22–6,9 im Zusammenhang der Aufzählung von den Pflichten der Ehemänner auf die Taufe zu sprechen. Der Text *5,25–27* lautet: »*Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Gemeinde geliebt und sich für sie dahingegeben hat, daß er sie heilige durch die Reinigung im Wasserbad mit dem Wort, daß er sich die Gemeinde herrlich bereite, ohne Flecken, Runzeln oder dergleichen, vielmehr daß sie heilig sei und makellos.*« Die Forderung an die Männer, ihre Frauen zu lieben, wird ebenso wie vorher 5,23 f. mit einer Analogie des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche motiviert. Dabei ist in 25b vermutlich einfach mit den Verben ἠγάπησεν und παρέδωκεν die frühchristliche Terminologie übernommen und wird auf die ἐκκλησία übertragen, was Paulus Gal. 2,20 vom Individuum sagt: ... τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, und wie es auch Eph. 5,2 ähnlich bereits von Christus hieß. Die Motivierung durch das mit ἀγαπᾶτε Gesagte[147] würde im Zusammenhang genügen; aber es wird die Aussage noch durch zwei ἵνα-Sätze veranschaulicht, von denen uns hier nur der erste V. 26 interessiert. Mit λουτρὸν τοῦ ὕδατος ist die Taufe gemeint[148]. Das umstrittene ἐν ῥήματι wird vermutlich nicht zu καθαρίσας – geschweige denn zu ἁγιάσῃ – gehören, sondern zu λουτρὸν τοῦ ὕδατος und charakterisiert ὕδωρ eben als Taufwasser, dadurch, daß es mit einem ῥῆμα – der Taufformel (oder dem Taufbekenntnis?) – verbunden ist[149]. Durch die Taufe findet also das καθαρίζειν statt, natürlich ein Reinigen von den Sünden[150].

Ohne Zweifel ist die Meinung des Verfassers also die, daß Christus durch die Taufe die ἐκκλησία von den Sünden gereinigt hat, wie auch der zweite ἵνα-Satz V. 27 ausführt. Eben dadurch hat er sie geheiligt: ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ. Denn mit dem καθαρίσας wird bestimmt nicht eine vorher erledigte Bedingung im Verhältnis zu ἁγιάσῃ angegeben, sondern das Mittel. Der ganzen Ausführung unterliegt die antike Syzygienvorstellung und damit der Gedanke an ein reales Einswerden[151]. Auch ἁγιάζειν wird einerseits von der Taufe gebraucht bzw. vom

147. N. A. Dahl: Das Volk Gottes (1941), 260 meint: »Genau genommen müßte das heißen, daß die Ekklesia schon vor Christus da war ... «, und zwar in Israel. Doch ist kaum wahrscheinlich, daß die Vorstellung so genau durchdacht ist.

148. Zu λουτρόν vgl. Titus 3,5; zu λούειν: Hebr. 10,22; zu ἀπολούειν: 1. Kor. 6,11 und Acta 22,16.

149. Vgl. die in gleicher Linie laufenden Vorschläge bei M. Dibelius: An die Kolosser, Epheser (3. Aufl., 1953) 94, und H. Schlier: Der Brief an die Epheser (5. Aufl., 1965), 257 f.

150. Mit καθαρίζειν (als Reinigung von den Sünden) ist identisch ἀπολούειν 1. Kor. 6,11 (siehe oben), das sich auf die 6,9 f. aufgezählten Laster bezieht. Vgl. auch Titus 2,14.

151. H. Schlier: Christus und die Kirche im Epheserbrief (1930), 74: Zu Eph. 5,25 f.: »Der Christus als das Haupt seines Leibes, der Kirche, ist mit dieser in Liebe verbunden Er ist der Pfleger und Retter und Reiniger der in der ἐκκλησία zusammengefaßten Gläubigen, und sie sind und werden mit ihm μία σάρξ.«

Blute Christi (Hebr. 9,13 f.; 10,10 f.; 13,12) und bedeutet anderseits die Reinigung von den Sünden (Hebr. 9,14 und zu ἁγιασμός: 1. Kor. 1,30; Röm. 6,19.22; 1. Thess. 4,7 etc.).

Gegenüber Paulus wird darin eine Akzentverschiebung deutlich, daß dort eine Freiheit von der Sünde als Macht (Röm. 6,10 f.), hier von einer Reinigung von der Sünde als menschlicher Tat und Verunreinigung die Rede ist[152]. Freilich war auch bei Paulus der Gedanke der Reinigung von den Sünden zu fassen, wenn auch der Vergebungsgedanke fehlte. Daß diese Reinigung als Wirkung des Todes Jesu angesehen ist, zeigt die Verbindung des ἵνα-Satzes mit dem ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς.

Abweichend von Paulus ist vor allem die zugrunde liegende Ekklesiologie. Denn hier wird ja die Kirche durch Taufe geheiligt, d. h., sie ist nicht das σῶμα Χριστοῦ, das als solches schon heilig ist, sondern ein Gegenüber, wie es auch im Gegenüber von κεφαλή und σῶμα zum Ausdruck kommt. Es wird dadurch das Bild gebrochen. Als wesentlicher Beitrag wird festgehalten werden müssen: die Taufe ist als Sündenreinigung Wirkung des Todes Jesu[153]. Aber man muß von der Wirkung auf die Kirche erst die Konkretisierung beim Individuum erschließen[154].

Natürlich gibt auch der Epheserbrief keine »Tauflehre«. Aber indem zwischen Apologie, Polemik und Paränese immer wieder Hinweise auf bestimmte Motive der Taufe erscheinen, wird der Leser auf das im Glauben selbst erlebte Ereignis zurückgeführt, das für ihn als Glaubenden »Geburtstag« war: er ist ja ποίημα θεοῦ, gehört zu den κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (2,10). Paulus würde sagen: er ist καινὴ κτίσις (2. Kor. 5,17). Zu einem Rückverweis auf das Tauf-Versprechen

152. Die Verbindung von Hingabe Jesu und Reinigungstaufe ist bei Paulus nicht zu greifen; vgl. H. Schlier, 72 f. und W. Heitmüller: Im Namen Jesu (1903), 308,1 und 321,2.

153. K. Barth, 124 f., bejaht anfangs, daß der Verfasser und die Leser des Briefes bei der Rede *auch* an die Taufhandlung gedacht hätten. Nachdem B. zunächst eine mögliche Auslegung bei Voraussetzung eines einwirkenden gnostischen Erlösungsterminus erörtert – vermutlich in Anlehnung an die Anm. 151 genannte Arbeit von H. Schlier – und als wenig wahrscheinlich beiseite stellt, kommt er zur zweiten Lösung der Stelle: »Sie kann auch von dem reden, was eben in der *Liebe* und *Selbsthingabe* Jesu Christi als solcher für die Gemeinde auch als deren *Heiligung* geschehen ist ... : die in der Liebe und Selbsthingabe *Jesu Christi* geschehene Heiligung ist die *eigentliche* Reinigung der Gemeinde durch das ihr *eigentlich* widerfahrende ›Wasserbad‹, auf welche die Taufhandlung zielt, welche sich in deren technischem Vollzug spiegelt, welche aber natürlich nicht in und mit ihrem Vollzug geschehen ist.« Das heißt, daß Barth das Christusgeschehen am Kreuz als das Eigentliche und die Taufe als Spiegel des Eigentlichen ansieht – was nun aber gar nicht im Texte steht. Was aber ist mit *»eigentlich* widerfahrendem Wasserbad« im Unterschied zur Taufhandlung als »technischem Vollzug« hier gemeint? Doch wohl »Geisttaufe« im Unterschied von »Wassertaufe«? Endlich zieht Barth zur Erhellung von ἐν ῥήματι Joh. 15,3 heran, was jedoch exegetisch schwer begründbar ist.

154. Vgl. auch H. Conzelmann z. St. im NTD 8 (1962), 87.

des Lesers gehört auch, daß in 5,14 vermutlich der Vers eines alten Taufliedes – durch διὸ λέγει eingeleitet – plötzlich auftaucht:

»Wache auf, der du schläfst
und stehe auf von den Toten,
und aufstrahlen wird dir Christus.«[155]

5. Taufe in den Pastoralbriefen

Auch in den Pastoralbriefen, die man als am Ende des 1. Jahrhunderts oder zu Anfang des 2. Jahrhunderts entstanden wird annehmen dürfen, wird gegen eine gnostisierende Gefahr für die Bewahrung der reinen Lehre des Apostels Paulus argumentiert. Möglich, daß der Verfasser selbst kirchlicher Amtsträger ist und die Briefe an Gemeindeleiter verfaßt hat. Da die historische Situation nicht deutlich greifbar ist, wird die Analyse erschwert.

Die für unseren Fragezusammenhang wichtigste Stelle ist *Titus 3,3–7: »Einstmals waren auch wir in Torheit, Ungehorsam und Irrtum befangen, Sklaven von allerlei Begierden und Lüsten, und lebten in Bosheit und Neid, verhaßt und einander hassend. Als aber die Güte und Menschenliebe* (φιλανθρωπία) *Gottes unseres Retters erschien, da hat er uns errettet* (ἔσωσεν ἡμᾶς), *nicht weil wir Werke der Gerechtigkeit getan haben, sondern gemäß seiner Barmherzigkeit durch das Bad der Wiedergeburt* (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας) *und durch die Erneuerung kraft des heiligen Geistes* (καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου), *den er reichlich über uns durch Jesus Christus unseren Retter ausgegossen hat, damit wir – als Gerechtfertigte durch seine Gnade – Erben werden gemäß der Hoffnung auf ewiges Leben.«* Es folgt anschließend die in den Pastoralbriefen 5mal begegnende Formel: πιστὸς ὁ λόγος. Sie ist von M. Dibelius als Kennzeichnung eines Zitates erkannt worden, das vorausgeht oder folgt[156]. Es sind also die eben übersetzten Verse als Traditionsstück anzusehen, in dem das »Einst« und »Jetzt«

155. Zur Form der Strophe E. Peterson: Εἷς Θεός (1926), 132 f. – Der Sinn beruht auf der Gleichbedeutung der Bilder von Nacht und Schlaf, von Tod und Finsternis einerseits, von Tag (bzw. Erwachen) – Leben (bzw. Auferstehen) – Licht (bzw. Erleuchtung) anderseits. Vgl. neben unserer Stelle: Röm. 13,11–13; 1. Thess. 5,4–6; für die Identität von Finsternis und Tod vgl. Eph. 2,1.5; Kol. 2,13 mit 1. Pt. 2,9; Acta 26,18; Joh. 8,12; 11,25; 14,6 etc. Zum Thema »Taufe« als »Erleuchtung« vgl. die Ausführungen über Hebr. 6,1; 10, 22 unten S. 121 ff. – Unsere Strophe ist aufgenommen, eventuell mit Fortsetzung bei Clemens Alex., Protrept. IX, 84,2 ff. Vgl. auch M. Dibelius z. St. und ThR 3 (1931), 225; E. Käsemann: Leib und Leib Christi (1934), 132; H. Schlier: Epheserbrief, 240 f.

156. Vgl. 1. Tim. 1,15; 3,1; 4,9; 2. Tim. 2,11 und Tit. 3,8. Siehe den Exkurs bei M. Dibelius – H. Conzelmann: Pastoralbriefe (4. Aufl., 1966), 23 f.; zustimmend auch H. Schlier in: Glaube und Geschichte (Gogarten-Festschrift 1948), 40.

gegenübergestellt wird. »Sitz im Leben« ist die christliche Taufe. Die Rede von der Erneuerung des heiligen Geistes, *»der reichlich über uns ausgegossen wurde«* ist eindeutiger Hinweis auf diesen »Sitz«. Unser Verfasser greift einen durch die 1. Person Plural gekennzeichneten Abschnitt auf, in dem als Worte, die wir meinen ebenfalls auf die Taufe hin interpretieren zu müssen, λουτρόν und παλιγγενεσία (3,5) begegnen. Wodurch ist diese Interpretation gerechtfertigt? Das »Bad«, von dem auch Eph. 5,26 im Blick auf die Taufe die Rede war, muß im Zusammenhang mit dem palästinensischen Reinigungs- und Baderitus gesehen werden. Da Sünde Unreinheit impliziert, ist das Abwaschen Ritus der Wiedergewinnung von Reinheit. Das paulinische ἀπολούεσθαι (1. Kor. 6,11) wie das ὕδωρ ζῶν des Johannes (4,10.13) und das Vorkommen von ἀπολούειν in Apg. 22,16 gehören in die gleiche Linie. Das Wort impliziert die innere Reinigung, also die Vergebung der Sünden. Eigentlich interessant aber ist die Formulierung Tit. 3,5 durch die Hinzufügung des Interpretaments παλιγγενεσία. Es ist ein Terminus, der offensichtlich nicht vom Verfasser neu auf die Taufe bezogen worden ist, sondern übernommen wurde. Freilich hat das aus πάλιν und γένεσις zusammengesetzte Wort, das »Wiederentstehung«, »Wiedergeburt« heißt, weder in LXX einen Beleg, noch läßt sich im Hebräischen ein Äquivalent finden. Das Vorkommen bei Philo und Josephus anderseits beweist den Gebrauch im hellenistischen Judentum der Zeit. Da ferner das Wort in den Hermetica häufig begegnet, von Pythagoräern und Stoikern benutzt wurde, wird man auf die Mysterien-Terminologie rekurrieren dürfen. Im Neuen Testament erscheint es zwar nur noch bei Matth. 19,28, wo es aber von dem Kosmos im Blick auf die Endzeit gebraucht wird, nicht von der Taufe[157].

In der Linie der Mysterienreligion wird aus dem paulinischen Gedanken des Mitsterbens und Mitauferstehens die Folgerung gezogen: es handelt sich um »Wiedergeburt« – mittels Wasserbad: διὰ λουτροῦ. Aber es heißt auch ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου[158], wobei der Sprachgebrauch in der Linie von Röm. 12,2 und 2. Kor. 4,16 bleibt, wo gleichfalls die innere Erneuerung des Menschen gemeint ist[159]. Das ist ein entscheidender Schritt über die eschatologische καινὴ κτίσις (2. Kor. 5,17) hinweg, denn die Dialektik der eschatologischen Existenz, das Wandeln im ἀνακαινοῦσθαι von Tag zu Tag, ist preisgegeben zugunsten einer bereits im Epheser- und Kolosserbrief anklingenden Gegenwärtigkeit der σωτηρία und einer im Glauben an die Taufwirkung gegebenen Sekurität[160]. Um so be-

157. Vgl. auch 1. Pt. 1,23: ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος.

158. Genitivus causativus.

159. Das Wort ist in vor- und außerchristlicher Literatur nicht belegt, wohl in den patristischen Quellen, wo auch ἀνακαινίζειν, ἀνακαίνισις, ἀνακαινισμός usw. häufig begegnen: vgl. Lampe: A Patristic Greek Lexicon, 1961, s. v.

160. A. Schweitzer: Die Mystik des Apostels Paulus (1930), 15, schreibt: »Die paulinische Behauptung, daß, wer in Christo ist, eine neue Kreatur (καινὴ κτίσις: Gal. 6,15; 2.

achtlicher ist, daß der Verfasser des Briefes in seinem übernommenen Tauftext paulinische Gedanken einfügt, z. B. das δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι. Formal ist damit der Rechtfertigungsgedanke mit der Taufe verknüpft, aber sie stehen als selbständige χάρις-Erweise nebeneinander. Das Partizip δικαιωθέντες mit der Taufe kausal zu verbinden und von einer »sakramentalen Rechtfertigung« zu sprechen, besteht gerade kein Anlaß[161].

Ein in der Interpretation und formgeschichtlichen Einordnung kontroverses Stück liegt *1. Tim. 6,11–16* vor. E. Lohse und E. Käsemann setzen sich für eine Ordinationsparänese ein, andere Exegeten für eine Taufparänese[162] und endlich wird auch ein Bekenntnis vor heidnischem Gericht erwogen[163]. Für die forensische Deutung wird meistens geltend gemacht, daß in V. 13 die ὁμολογία von Jesus vor Pontius Pilatus aus einer frühen Bekenntnisformel zitiert und mit dem Bekenntnis des Timotheus in Parallele gesetzt wird. Doch genügt das nicht, zumal κλῆσις und ὁμολογία zusammengehören. V. 12 ist schwerwiegend für die Einordnung: *»Kämpfe den guten Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben! Dazu bist du berufen, dazu hast du dich mit dem guten Bekenntnis vor vielen Zeugen bekannt.«* Es steht nichts im Text, was der Paränese eine definierbare Basis oder eine spezielle Abzweckung gibt. Der endzeitliche Ausblick V. 14, das Gebot ungebrochen zu bewahren μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ

Kor. 5,17) sei, hat nichts mit der Vorstellung der Wiedergeburt zu tun.« – K. Barth, 126, sieht in διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας nur »eine Anspielung auf die Taufe«, nicht »eine Aussage über ihren (sc. der Taufe) Sinn«, da λουτρόν nicht mit der Taufhandlung identisch sein könne (125). Nun ist hier der kausative Sinn der Aussage διὰ λουτροῦ ... καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου deutlich – sofern nicht jene Worte vom ›Bad der Wiedergeburt‹ etwas anderes besagen. Das nun behauptet Barth, da man zwei Worte: διὰ λουτροῦ nicht derart befrachten könne, daß hierauf die biblische Lehre von der Taufe als Heilsmittel beruhen müsse: *»Wenn* dieses λουτρόν mit der Taufhandlung identisch wäre, dann wäre es, weil διὰ λουτροῦ nicht anders denn als instrumental-kausativ verstanden werden kann, unwidersprechlich, daß ihr hier ein sakramentaler Sinn zugeschrieben wird: die an ihnen vollzogene *Taufhandlung* wäre dann das Mittel gewesen ... « Die Ausführungen, die folgen, zeigen, daß Barth große Schwierigkeiten mit seiner Deutung des Textes hat. Endlich heißt es: *»Erinnern* diese zwei Worte an die Taufe, so *reden* sie doch nicht thematisch von ihr«. Und zuletzt: »Der Satz ist zu wagen, daß eine ›sakramentale‹ Deutung gerade dieser am meisten in diesem Sinn angerufenen Stelle als fast *ausgeschlossen* erscheint« (126).

161. Gegen K. Kertelge: Rechtfertigung bei Paulus, 247; richtig: M. Dibelius: Pastoralbriefe (4. Aufl., 1966), 113.

162. Zum Beispiel M. Dibelius, a.a.O. 66 f.; H. Schlier: Glaube und Geschichte, 58, A. 17. Vgl. E. Lohse: Die Ordination im Spätjudentum und im NT (1951), 85; E. Käsemann, in: Exeget. Versuche I, 101 ff.

163. O. Cullmann: Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse (2. Aufl., 1949), 20; G. Delling: Der Gottesdienst im Neuen Testament (1952), 80; erwogen auch bei M. Dibelius, a.a.O. 67.

Χριστοῦ ist Motivation der urchristlichen Paränese allgemein und nicht auf die Taufe oder Ordination eingrenzbar. Der ἀγὼν τῆς πίστεως (V. 12) hat zwar die Taufe zur Voraussetzung, aber er gehört zur eschatologischen Existenz des Glaubenden in dieser Welt ebenso prinzipiell wie zum Ordinierten im erhöhten Maße. Kurz: eine eindeutige Entscheidung wage ich nicht zu fällen, auch wenn die Ordinationsthese stärkere Argumente für sich hat. Für die Tauffrage würde auch dann kein neuer Aspekt hinzutreten, wenn sich eine Tauf-Paränese evident machen ließe.

2. Tim. 2,11–13 heißt es nach der Einleitung mit πιστὸς ὁ λόγος: »*Wenn wir mitstarben, werden wir auch mitleben. Wenn wir dulden, werden wir auch mitherrschen; wenn wir verleugnen, wird er uns auch verleugnen; wenn wir untreu sind, bleibt er getreu; denn er kann sich nicht verleugnen.*« Man hat auch hier ein Zitat eines hymnischen Stückes zu vermuten. Dabei ist theologisch die klare futurische Aussage über das Mitleben mit Christus, also über unsere Zukunftshoffnung bemerkenswert, weil in 2,18 gegen Gnostiker polemisiert wird: Sie sagen ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι und zerstören den Glauben etlicher. Angesichts dieser Gefahr erinnert der Verfasser an das Fundament (θεμέλιος), das das Siegel (σφραγίς) trägt: »*Der Herr kennt die Seinen*« und »*Jeder, der den Namen des Herrn nennt, lasse ab vom Unrecht.*« Hierbei werden als Siegel-Texte alttestamentliche Zitate aus der LXX gegeben: Num. 16,5 und Jes. 52,11[164]. Es ist hier bei σφραγίς zweifellos nicht von der Taufe die Rede, anderseits aber ist hier wie bei den σφραγίς-Stellen sonst die rechtliche Komponente im Wort deutlich greifbar. Es wird an das Eigentum des Besitzherrn erinnert, an das ὄνομα, welches in der Regel auf dem Siegel steht. Der Textzusammenhang aber läßt an die Kirche, nicht an den getauften Einzelnen denken. Der hymnische Text, der vorangeht und die Gefahr der Verleugnung zum Hintergrund des Preises der Treue Christi hat, ist nicht mit der Taufhandlung zu verbinden und in seinem ursprünglichen Sitz nicht mehr bestimmbar.

So deutlich in den Pastoralbriefen der Traditions- und Bekenntnischarakter der Kirche und ihres Amtes auch im Vordergrund steht, so läßt sich doch nicht eine vermehrte oder entwickelte Tauf-Reflexion greifen. Das spricht nicht gegen den geübten Taufbrauch, sondern mag mit der Thematik der Pastoralschreiben zusammenhängen. Nach Tit. 3,5 zu urteilen, ist sogar die Taufe bereits selbstverständliches Heilsmittel geworden.

164. Vgl. zur Stelle M. Dibelius, Pastoralbriefe (4. Aufl., 1966) 84, und ThW VII, 948 f. (G. Fitzer).

6. *Die Taufe in der Apostelgeschichte*

Die sich differenzierende Problemlage der christlichen Gemeinden um 100 n. Chr. und die oft situationsgebundenen Nöte werden noch deutlicher, wenn wir uns der Apostelgeschichte und ihren verschiedenen Traditionen zuwenden. Mit den Pastoralbriefen gemeinsam ist das primäre Interesse an der Kirche und Tradition, jetzt aber auch explicit an der Taufe. Vorausgesetzt und entsprechend auch erzählt wird, daß auf die Predigt des Evangeliums die Bekehrung zum Glauben folgt und darauf die Taufe vollzogen wird. Es wird als Anschauung der Zeit nahezu vorausgesetzt, daß in der apostolischen Kirche Taufe und Geistgabe zusammengehören. Programmatisch ist die Pfingstpredigt des Petrus Apg. 2, die in V. 38 f. mit der Aufforderung endet: *»Tut Buße, und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, so werdet ihr die Gabe des heiligen Geistes empfangen. Denn euch gilt die Verheißung und euren Kindern und allen in der Ferne, soviele der Herr, unser Gott, herbeiruft.«* Und kurz darauf heißt es 2,41: *»Diejenigen, die sein Wort annahmen, wurden getauft, und es wurden hinzugetan an jenem Tage ungefähr dreitausend Seelen.«* Es wird also ausdrücklich an die vorösterliche Bußpredigt angeknüpft und zur Taufe auf den oder in dem Namen Jesu Christi aufgefordert[165], mit der die Vergebung – wie bereits ohne »Namen« bei Johannes dem Täufer – als Folge selbstverständlich verbunden ist, ebenso die Gabe des heiligen Geistes. Im anschließenden Verheißungs-Satz sind die τέκνα sowie alle in der Ferne – wohl alle Völker – miterwähnt, woraus natürlich nicht auf eine implizierte »Kinder«- oder »Säuglingstaufe« zu schließen erlaubt ist[166]. Die Verheißung soll die zukünftigen Generationen einbeziehen[167].

Nun zeigt aber die Apostelgeschichte kein einheitliches Bild, und es ist zu fragen, ob hinter diesen Verschiedenheiten der Texte unterschiedliche Taufkonzeptionen sich verbergen. In *8,14 ff.* wird z. B. berichtet, daß man in der Jerusalemer Zentrale gehört hatte, *»daß Samaria das Wort Gottes angenommen habe«* – womit das Evangelium von Jesus Christus gemeint sein muß. Der Bericht steht zwischen dem Wirken des Evangelisten Philippus[168] in Samaria mit der Bekehrung des Simon Magus und dem Wirken im Raume von Gaza mit der

165. In der Handschriften-Überlieferung wird von BD u. a. statt ἐπὶ: ἐν τῷ ὀνόματι bezeugt. Daß ohne Sinnveränderung diese und jene Präposition möglich ist, zeigt 10,48. – Man beachte, daß jetzt wieder – anders als bei Paulus, aber wie in der Johannestaufe – εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν (2,38) getauft wird. Man sieht hier, daß es eine gradlinige »Entwicklung« nicht gibt.

166. Gegen J. Jeremias: Die Kindertaufe in den ersten 4. Jahrhunderten (1958), 48; mit K. Aland: Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der Alten Kirche (1961), 57 f.

167. Vgl. auch H. Conzelmann: Die Apostelgeschichte (1963), 30 f.

168. Über Philippus siehe G. Klein, in: Bibl. Hist. HW III, 1454.

Bekehrung des Nubiers, des Kämmerers der Königin Kandake (8,26 ff.). Beide Bekehrungen sind mit der Taufe verbunden. Von der Taufe der Samaritaner heißt es nun, daß Petrus und Johannes von Jerusalem zu ihnen gesandt wurden, um durch Gebet und Handauflegung sie den heiligen Geist empfangen zu lassen: *»Denn noch war er auf keinen von ihnen gefallen; sie waren lediglich getauft auf den Namen des Herrn Jesus. Da legten sie die Hände auf sie, und sie empfingen den heiligen Geist«* (8,16 f.). Es könnte hieraus gefolgert werden, daß sich inzwischen die Taufe als Abwaschung und die Handauflegung als Geist-Gabe herausgebildet hatte, zumal sogar bei der Bekehrung des Paulus (9,10–18) eine Parallele begegnet. Ananias wird aus Damaskus zum bei der Bekehrung erblindeten Paulus geschickt. Er legt dem Erblindeten die Hände auf und sagt: *»Bruder Saul, der Herr hat mich gesandt, Jesus, der dir erschien auf dem Wege, auf dem du kamst, damit du wieder sehend wirst und erfüllt mit dem heiligen Geiste«* (9,17). Und anschließend heißt es: *»Und sofort fiel es von seinen Augen wie Schuppen, und er wurde wieder sehend und er stand auf und ließ sich taufen«* (9,18). Die Parallele besteht jedoch nur darin, daß die Geistmitteilung durch Handauflegung vollzogen wird, als Abschluß. Genau gesehen ist hier bei Paulus die Abfolge: Bekehrung zum Glauben – Geist-Empfang – Taufe, während in Samarien die Handauflegung und Geistgabe der Taufe hinzugefügt und letztere dem Simon Magus verweigert wird, obgleich er an der Taufe teilgenommen hatte.

Wieder mit anderer Akzentsetzung ist die Begegnung des Paulus mit *»einigen Jüngern«* in Ephesus *(19,1–6)*, die noch nicht einmal gehört hatten, *»daß es einen heiligen Geist gibt«*[169]. Die Erklärung ergibt sich daraus, daß sie *»auf die Taufe des Johannes«* (εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα) getauft worden sind. Nunmehr wird neu getauft, und zwar: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (19,5). *»Und als ihnen Paulus die Hände auflegte, kam der heilige Geist über sie und sie redeten in Zungen ...«* (9,6). Die Perikope sagt nicht eindeutig, ob jene »Jünger« noch Johannesjünger waren oder bereits den Übergang zum Glauben an Jesus Christus vollzogen hatten[170]. Ganz offensichtlich ist, daß hier nicht Historisches einfach berichtet, sondern daß von Lukas ausgestaltet wird, was als historischen Kern nur die Existenz rivalisierender Johannesjünger hatte, die hier (wie auch im vierten Evangelium) als das Zeugnis Johannes des Täufers Neuverstehende beurteilt werden. Die Tendenz der lukanischen Übermalung wird von Käsemann[171] richtig dahingehend pointiert: »Der Scopus des Textes ist die Aufnahme kirchlicher Außenseiter in die Una sancta catholica.« Deshalb wird hier wiedergetauft,

169. Die Handschriftenüberlieferung hat hier früh sachlich zu korrigieren versucht: vgl. die Varianten zu V. 2 bei Nestle-Aland.

170. Zur Perikope vgl. E. Käsemann: Die Johannesjünger in Ephesus, in: Exegetische Versuche I, 158 ff.

171. E. Käsemann, a.a.O. 162.

und zwar »auf den Namen des Herrn Jesu« und wird die Geistgabe durch apostolische Handauflegung bewirkt.

Daß aber damit keine Neuerung historisiert werden soll, zeigt die unmittelbar vorangehende Perikope über Apollos in Ephesus (18,24 ff.), der als alexandrinischer Judenchrist eingeführt wird. Er war *»unterrichtet im Weg des Herrn«, »stark in den Schriften«*, ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ – allein: er kannte nur die Taufe des Johannes. Zwar erhält Apollos in Ephesus von Priscilla und Aquila zusätzlichen und genaueren (ἀκριβέστερον) Unterricht *»im Weg Gottes«*, aber von einer Taufe auf Jesus Christus und einem Empfang des heiligen Geistes wird nichts gesagt. Natürlich ist es zu vermuten, daß Lukas mit »brennend im Geist« ebenso wie in Röm. 12,11 den Pneumatiker meint, der vom heiligen Geist erfüllt ist[172]. Anderseits darf man nicht aus der fehlenden Notiz über eine Christus-Taufe schließen, daß die Geist-Gabe (= Evidenz einer Geist-Taufe) eine Wassertaufe auf Christus zu gewissen Zeiten der Urkirche unnötig erachten ließ. Vielmehr: Das letztlich Widerspruchsvolle der Texte geht Lukas nicht auf, weil sein Interesse allein der Eingliederung der Johannes-Bewegung in die Kirche gilt, nicht aber der getreuen Fixierung einer Tauf-Dogmatik. Die lukanischen Taufberichte können schwerlich Reflex einer vielschichtigen Historie der Taufentwicklung sein, sondern sind mit naiver Selbstverständlichkeit verfaßte Erzählungen mit unpointierten Tauf-Aussagen.

Dies zeigt vielleicht am besten *Apg. 10,44–48*: Es handelt sich um das programmatische Stück in der Apostelgeschichte, in dem durch Petrus der Übergang zur Entschränkung der christlichen Botschaft und Einbeziehung der Heiden in die Kirche Christi vollzogen wird. Nach einer in Stichworten gegebenen Predigt des Petrus an Cornelius und seine Umgebung heißt es: *»Noch während Petrus diese Worte sprach, fiel der heilige Geist auf alle, die seine Rede hörten. Und die Gläubigen aus der Beschneidung, die mit Petrus gekommen waren, gerieten außer sich, daß auch über die Heiden die Gabe des heiligen Geistes ausgegossen war. Sie hörten sie nämlich in Zungen reden und Gott preisen. Da nahm Petrus das Wort: Kann jemand etwa das Wasser verweigern[173], daß diese nicht getauft*

172. In dieser Linie bereits M. Dibelius: Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (1911), 95; E. Käsemann, a.a.O. 164; vgl. auch H. Conzelmann: Apostelgeschichte, 109. Dibelius' Hypothese, es zeige sich hier noch ein Stadium der Christenheit, in welchem die Taufe »noch nicht allgemein Sitte war« (96 A. 1) läßt sich freilich nicht halten. Gegen E. Käsemann möchte ich nicht mit einer sekundären Einfügung von 18,25c durch Lukas in ein bestehendes Traditionsstück rechnen. E. Schweizer, in: Ev. Theol. 15 (1955), 247 ff. meint (u. E. zu Unrecht) in V. 24 und 25a werde Apollos nur als Jude vorgestellt und mit τῷ πνεύματι sei nur die »glühende« Begeisterung vermerkt.

173. Die hier sowie 8,37 und 11,17, Matth. 3,14 und Ps. Clem. Hom. XIII, 5,1 und 11,2 begegnende Formel τὶ κωλύει ist mit O. Cullmann: Die Tauflehre des Neuen Testaments (1948), 65 ff. als Frage im Taufritus wahrscheinlich zu machen; vgl. auch J. Jeremias: Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt? (2. Aufl., 1949), 40–45.

werden, die den heiligen Geist empfangen haben wie auch wir? Und er ordnete an, sie im Namen Jesu Christi zu taufen. Dann baten sie ihn, einige Tage zu bleiben.« Hier ist der Geist vor der Taufe über die Heiden »ausgegossen« und ist dieses Wunder des Himmels Grund für die Gewährung der Wassertaufe als einer Besiegelung dessen, was Gott als notwendig angezeigt hat. Es geht auch hier nicht um eine neue kirchliche Ordnung des Verhältnisses von Geist und Taufe, sondern allein darum, die Heidentaufe durch Gott selbst legitimiert sein zu lassen. Daß keine theologische oder auch liturgische Distanzierung von Taufe und Geistgabe intendiert ist, sondern die Demonstration der göttlichen Weisung, das belegen noch zusätzlich die berichtenden Worte Petri in Jerusalem *11,1–18*. Zwar kommt nach 11,15 der heilige Geist nicht *nach* der Petrusrede, sondern *während* er zu sprechen begann, auch wird die Wassertaufe des Johannes von der Taufe der Christen klar geschieden, aber das Ziel der Argumentation ist eindeutig, daß auch die Judenchristen einsahen: *»Also auch den Heiden hat Gott die Buße zum Leben geschenkt.«*

Wir hatten bereits die Taufe des nubischen Kämmerers *8,26 ff.* erwähnt. Die Geschichte ist noch einmal aufzunehmen. Philippus hat den Eunuchen durch Auslegung der Schrift des Alten Testaments und Zeugnis von Jesus bekehrt. Der Eunuch sagt plötzlich (8,36 f.): *»Da ist Wasser. Was hindert's, daß ich getauft werde? – Und er ließ den Wagen halten, und beide stiegen ins Wasser hinab, Philippus und der Eunuch, und er taufte ihn. Als sie aber aus dem Wasser hinausgestiegen, entführte der Geist des Herrn den Philippus, und der Eunuch sah ihn nicht mehr; er zog aber fröhlich seines Weges ...«*[174] Es fehlt ein Hinweis auf die Geistgabe[175], stattdessen erscheint die sonderbare Entrückungsszene des Philippus, die natürlich die Gegenwart des πνεῦμα κυρίου bezeugt[176]. Darf man aus dem Fehlen einer Taufe mit Erwähnung »auf Christus« oder »auf den Namen Jesu Christi« schließen, daß eine derartige »Formel« – wie auch ihr Wortlaut

174. Eine Reihe westlicher Zeugen hat nach der Frage τί κωλύει με βαπτισθῆναι; den Liturgie-bedingten Credo-Zusatz: »Philippus aber sprach zu ihm: ›Wenn du von ganzem Herzen glaubst, ist es möglich‹. Er antwortete und sprach: ›Ich glaube, daß Christus der Gottessohn ist‹.« Zur Stelle vgl. neben James D. G. Dunn, a.a.O. 55 ff.; O. Cullmann: Die Tauflehre, 65 und H. Conzelmann: Apostelgeschichte, 57.

175. E. Haenchen: Apostelgeschichte, 264, erwägt, die Geistgabe brauche nicht erwähnt zu werden, da ja wegen des Verschwindens des Eunuchen niemand seine Taufe bestreiten werde: » ... der Leser hätte sich sonst gewundert, warum der Geist wohl auf den Eunuchen (als Nicht-Juden), aber nicht auf die Samaritaner herabkam.« – M. E. ging es Lukas allein um die Einbeziehung auch der »Mohren« aus Afrika in die Missionsaufgabe!

176. Die vom Cod. Alexandrinus und wenigen anderen Handschriften bezeugten Einfügungen der Geistgabe und Entrückung durch einen Engel ist dogmatische Richtigstellung der Taufgeschichte durch einen mitdenkenden Abschreiber. Zur Stelle vgl. auch die von E. Schweizer in ThW VI, 406 gegebene AT-Parallelen.

war – noch nicht feste Sitte war? Ist das argumentum e silentio an dieser Stelle tragfähig für die These, daß es »stumme« Taufbräuche in der frühesten Kirche gab[177]?

Exkurs 1

Wie ist der Befund hinsichtlich einer *Taufformel* »auf Christus« und/oder »im Namen Jesu«?

Aus der Übersicht wird deutlich, daß keine feste Formel existiert und es gleich ist, den Sinn nicht ändert, ob »auf den Namen Jesu Christi« oder »auf den Namen des Herrn Jesus« oder einfach »auf Christus« getauft wird.

Bei *Paulus* ist vorherrschend: βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν (bzw. εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ oder εἰς ἓν σῶμα:Röm. 6,3.4; Gal. 3,27; 1. Kor. 12,13). Auch die Wendung 1. Kor. 10,2: πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο setzt die Taufe εἰς Χριστόν voraus. Die Taufe εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ begegnet bei Paulus nicht, ist jedoch aufgrund von 1. Kor. 1,13.15 als bekannt zu vermuten und vielleicht aus 1. Kor. 6,11 zu erschließen – obwohl hier das Verb βαπτίζειν fehlt. In der *Apostelgeschichte* ist das Taufen auf den Namen vorherrschend, freilich bei wechselnden Präpositionen: βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (8,16; 19,5)[178]; ... ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (2,38); ... ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (10,48); das einzige Mal, wo kein Woraufhin des Taufens angegeben wird, ist 8,38 bei der Eunuchen-Taufe und 18,8 beim Bericht über des Paulus Erfolg in Korinth[179].

Die entscheidende Frage aufgrund dieses Materials ist, ob in den beiden letztgenannten Stellen eine christliche Taufhandlung (zur Sündenvergebung in der Linie Johannes des Täufers) ohne Anrufung Christi oder des Namens Jesu durchscheint, ob die Nichtnennung des Namens also Indiz eines historischen Faktums sein muß.

Eine nur scheinbar ausweichende Überlegung mag hilfreich sein: Es ist ebenfalls nicht an allen Stellen mit Taufbezügen von der Geistgabe die Rede – sie fehlt z. B. Apg. 8,38 und 18,8 ebenso wie in Röm. 6(!) und Gal. 3,27 und anderen mehr. Haben wir je daraus den Schluß gezogen, daß bei Paulus und in gewissen Schichten der Apostelgeschichte die Geistgabe fehle oder unverbunden mit der Taufe sei? Und trifft nicht dasselbe für die explicite Erwähnung der Sündenvergebung zu? Es spricht im Befund bei Paulus und in der Apostelgeschichte u. E. nichts dagegen, daß im Ritus der Taufe die Anrufung Gottes und Übereig-

177. Dies die These von H. v. Campenhausen: Taufen auf den Namen Jesu? in: Vigiliae Christianae 25 (1971), 1–16. – Zur Frage: W. Heitmüller: Im Namen Jesu (1903); H. Bietenhard, sub voce ὄνομα in ThW V, 242 ff.; G. Delling: Die Zueignung des Heils in der Taufe (1961).

178. Hinzu kommt noch das indirekte Zeugnis 19,3 mit der Frage: εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε.

179. Beachte die Handschriften-Zusätze διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ bei westlichen Zeugen zur letzten Stelle.

nung an Christus im allgemeinen vollzogen wurde und auch dort anzunehmen ist, wo nicht ausdrücklich davon die Rede ist. Das *Verb* βαπτίζειν umschloß – so meinen wir – *den ganzen Akt der Taufe*, einschließlich der liturgischen Wendungen. Die Annahme einer »stummen« Taufe[180] halte ich theologisch insofern für unwahrscheinlich, als Paulus in Röm. 6 und 2. Kor. 1,21 f. betont Gott als handelndes Subjekt im Taufgeschehen nennt, woraus man eine Anrufung Gottes wird erschließen dürfen. Umgekehrt ist natürlich nicht erst das Wort in der Anrufung das Mittel, wodurch die Taufe zur Gnadengabe wird, ebenso wenig wie sich das Wasser allein als Mittel der Taufgnade präzisieren läßt. Die Handlung einschließlich des Wortes macht »die Taufe« aus.

Ferner ist die Taufe εἰς τὸ ὄνομα nicht aus semitischen Namensformeln herleitbar, wie etwa ἐπί und ἐν τῷ ὀνόματι aus *b*ᵉ*šem* und *l*ᵉ*šem* sich erklären lassen[181]. Vielmehr ist in der εἰς-Formel der rechtliche Übereignungsakt ausgedrückt, der die auch sonst – besonders bei Paulus – greifbare Rechtsterminologie in Taufaussagen aufnimmt und ergänzt. Es ist dabei sachlich unerheblich, ob »auf Christus« oder »auf den Namen Jesu Christi« getauft wurde – gemeint ist in jedem Fall die Übereignung an die Person des Auferstandenen.

Der Überblick führt zur Bestätigung der Ansicht, daß im 1. Jahrhundert weitgehend allein auf die Person oder den Namen Jesus Christus getauft wurde und die ältesten trinitarischen Taufformeln Matth. 28,19 und Didache 7,1 um die erste Jahrhundertwende aufkommen, ohne sich sofort als allgemeingültige Taufformel durchzusetzen. Im übrigen ist die Annahme eines einheitlich geübten Taufritus nicht möglich, die Verschiedenheit wird die Regel gewesen sein.

Exkurs 2

Es wurde eine Zeit hindurch die von E. Stauffer entfaltete These von einer οἶκος-Formel (Deutsches Pfarrerblatt 49 [1949] 152 ff.) in die Mitte der Diskussion einer Kindertaufe gestellt. Im Anschluß an fünf Stellen der Apostelgeschichte (10,2; 11,14; 16,15; 16,31; 18,8) und eine des Johannesevangeliums

180. So H. v. Campenhausen, a.a.O. S. 6 f., dem im übrigen in der Ablehnung einer festgeprägten ntl. Taufformel zuzustimmen ist. v. Campenhausen, der mir freundschaftlich Einsicht in sein Manuskript gab, argumentiert vor allem auf der Basis von Acta 8,35 f. u. 38 f. In 8,38 heißt es, daß Philippus und der Eunuch ins Wasser stiegen: καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν. Aber was sagt dies aus? Wenn zur Taufe im Urchristentum die Anrufung Jesu Christi oder die Nennung des »Namens« gehörte – dann war sie auch hier im Verb βαπτίζειν eingeschlossen. Wenn sie tatsächlich nicht üblich war, könnte diese Stelle ein direktes Zeugnis für das Fehlen einer Formel sein. Insofern ist diese Stelle m. E. kein selbständiges Zeugnis, sondern bekräftigt nur unser jeweiliges Vorverständnis vom historischen Sachverhalt.

181. Vgl. W. Heitmüller: Im Namen Jesu (1903), 103 ff. H. Bietenhard, in: ThW V, 274 f.

(4,53) glaubte er, das Problem der urchristlichen Taufe lösen zu können. »Er taufte N. N. und sein Haus« (in einem expliciten Zusammenhang nur Acta 16,15) heiße: einschließlich aller Insassen des Hauses, Frau, Kinder, Sklaven, ob mündig oder unmündig. Zur weiteren Diskussion vgl. J. Jeremias: Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten (1958), 23 ff.; K. Aland: Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche (1961) 60 ff.; P. Weigandt: Zur sogenannten »Oikosformel«, Nov. Test. 6 (1963) 49 ff.; A. Strobel: Säuglings- und Kindertaufe in der ältesten Kirche (in: O. Perels: Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe, 1963, 7 ff.); ders., Der Begriff des »Hauses« im griechischen und römischen Privatrecht, in: ZNW 56 (1965) 91 ff.; G. Delling: Zur Taufe von »Häusern« im Urchristentum, Nov. Test. 7 (1965) 285 ff. (= Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum, 1970, 288 ff.) – Die Diskussion hat ergeben, daß dem Ausdruck σὺν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ (o. ä.) nichts über die Zugehörigkeit von Unmündigen entnommen werden kann. Anderseits war aus 1. Kor. 7,14 immerhin soviel zu ersehen, daß die Taufe eines Eheteils nicht sofort die Taufe der anderen Familienglieder nach sich zog.

7. Die Taufaussagen im 1. Petrusbrief

Der vermutlich in die Zeit Domitians zu datierende und sekundär mit dem Namen des Apostels Petrus versehene Brief nach Kleinasien[182] bezieht sich mindestens einmal offen auf die Taufe, nämlich im Zusammenhang des hier erstmalig auftauchenden Mythos von der Höllenfahrt Christi *3,18–22*. Die Stelle lautet:

»Denn auch Christus ist einmal der Sünden wegen gestorben, ein Gerechter für Ungerechte, damit er uns Gott zuführte[183]*, getötet im Fleisch, lebendig gemacht im Geist; in diesem ging er auch hin und predigte den Geistern im Gefängnis, die einst ungehorsam waren, als die Langmut Gottes in den Tagen Noahs zuwartete, während die Arche gebaut wurde, in der wenige, nämlich acht Seelen, durchs Wasser hindurch gerettet wurden, das in einem Antitypus euch auch jetzt rettet als Taufe, nicht ein Ablegen des Fleischesschmutzes, sondern eine Bitte an Gott um ein gutes Gewissen durch die Auferstehung Jesu Christi, welcher ist zur Rechten Gottes, aufgefahren zum Himmel, wobei ihm unterworfen sind die Engel und Gewalten und Mächte.«* – Die exegetische Literatur zu dieser Stelle kann hier nicht vorgeführt und gesichtet werden[184]. Es ist auch keine Rekon-

182. Vgl. W. G. Kümmel, in: Feine-Behm: Einleitung in das NT (12. Aufl., 1963) 303 ff.

183. Mit den Handschriften der Hesychiusgruppe, KL und der Lateiner ist ἡμᾶς als ursprünglichere LA anzusehen. Vgl. auch R. Bultmann, in: Exegetica (1967), 287.

184. Vgl. besonders die eingehende Behandlung der Verse bei Bo Reicke: The disobedient Spirits and Christian Baptism (1946), 173 ff. Ferner: G. Delling: Die Taufe im Neuen Testament (1963), 86 ff.; J. D. G. Dunn, a.a.O. 215 ff.

struktion des möglichen Taufbekenntnisses erforderlich, um zu erkennen, daß sich formal die Prosa-Verse 20 und 21 herausheben. Sollten diese beiden Verse wirklich Glosse innerhalb eines Zitates sein[185], so ist doch deutlich, daß der typologische Vergleich der acht Seelen der Arche Noahs mit der Taufe den Rettungscharakter unterstreichen soll. Tertium comparationis ist Rettung »δι' ὕδατος«: es ist an die parallele Verwendung dieses Motivs in vis. III,3,5 des Pastor Hermae zu erinnern: ἡ ζωὴ ὑμῶν δι' ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται und an Ode Salomonis 6,17, sowie Josephus, Antiquitates I, 3,2. Eine gewisse Schwierigkeit liegt nun darin, daß die relativische Anknüpfung von V. 21: ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σῴζει βάπτισμα sich auf das vorangehende δι' ὕδατος bezieht, also auf das Wasser der Sintflut. Dem Buchstaben nach wäre hier gesagt, daß das Wasser bei der Taufe rettendes Mittel ist[186]. Damit stößt sich freilich die Aussage, daß sie – nämlich die Taufe – *»nicht ein Ablegen des Fleischesschmutzes (sei), sondern ...«*. Aber das darf kein Grund zu Konjekturen sein, da sich der Sinn dahingehend erheben läßt: auch wir müssen, um gerettet zu werden, durchs Wasser hindurch, also uns taufen lassen. Nicht geht es um äußere Reinigung, sondern um das Geschenk der inneren Freiheit = gutes Gewissen. Eine falsche Akzentsetzung würde anderseits dem Text mitgegeben, wenn wir lesen würden: »Nicht geht es um sakramentale Sündenvergebung, sondern um ein Gebet an Gott um Rettung.« Das wäre eine vom Text nicht erlaubte modernisierende Eisegese.

Das Entscheidende unserer Verse liegt freilich darin, daß der Verfasser gerade gegen jede Taufmagie Stellung nimmt und in V. 21 sagt: ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σῴζει βάπτισμα ... δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Es ist letztlich der Gedanke des Paulus in Röm. 6, der hier als Interpretament der Taufe wiederkehrt: nicht das Wasser ist's, sondern das Kreuzigungs- und Osterereignis, wodurch die Taufe rettend wirkt. Aber wie ist die Bestimmung gemeint: συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν? Die Gegenüberstellung von »nicht ein Ablegen der Unsauberkeit des Fleisches, sondern ... « soll gegen Waschungsriten des Judentums oder nichtchristlicher Taufsekten abgrenzen. Der Sinn freilich der positiven Aussage hängt an der Bedeutung von ἐπερώτημα, das wieder einmal rechtsgeschichtlich belegter, aber nur durch den Kontext eindeutiger Begriff ist. Es entsprechen ἐπερώτημα als »offizielle Erklärung« und ὁμολογία als »Zustimmung« einander im Vertrag zwischen zwei Rechtspartnern[187]. Nun fehlt zwar im Neuen Testament eine Parallele für das griechische Wort, es fehlt aber auch

185. R. Bultmann, in: Exegetica, 288.

186. M. W. die einzige Stelle im Neuen Testament, an der dem Wasser als Element diese Kraft zugeschrieben wird. – Allerdings ist zu bedenken, daß δι' ὕδατος keineswegs instrumental sein muß, sondern ebenso gut lokal verstanden werden kann: » ... durch das Wasser hindurch retten.« In diesem Sinne z. B. G. Beasley-Murray, a.a.O. 339.

187. Zu ἐπερώτημα vgl. E. G. Selwyn: The First Epistle of St. Peter (1949), 205 f.; Bo Reicke, a.a.O. 182 ff.; A. Ehrhardt: Christian Baptism and Roman Law, in: Festschrift Guido Kisch (1955), 147 ff.

für das Verb ἐπερωτάω ein Beleg für Gebrauch im Sinne von »bitten« bzw. gar »beten«; es heißt »fragen«. Geht man in der Linie der rechtlichen Bedeutung vor, so würde die offizielle Erklärung εἰς θεόν als Taufgelübde zu verstehen sein, während συνειδήσεως ἀγαθῆς gen. subj. oder obj. sein kann und im letzten Falle das Gelübde zum Erhalten des durch die Vergebung der Sünden bewirkten »guten Gewissens« ausspricht[188]. Die antithetisch formulierte Parenthese innerhalb von V. 21 würde dann die sittliche Verpflichtung, die der Täufling übernommen hat, zum Ausdruck bringen[189].

Wir haben diese zentralen Verse, in denen Christi Heilswerk in der Bedeutung für die bereits vor Christi Auferstehung Verstorbenen entfaltet wird – das Motiv der gefangenen Geister im Kerker wird in 4,6 aufgenommen –, ausdrücklich vorweg besprochen, um die Auslegung unabhängig zu halten von der Beurteilung des 1. Petrusbriefes als Ganzem. Es wurde ja seit Anfang des Jahrhunderts immer wieder versucht, den Brief als Taufhomilie oder auch als Taufliturgie mit paränetischen Einlagen zu erweisen[190], obgleich wir faktisch über liturgische »Formulare« der Kirche im 1. Jahrhundert nichts Sicheres wissen. Gesichert ist jedoch, daß die Taufe im Brief eine Rolle spielt und direkt oder indirekt herangezogen wird: das Partizip ἀναγεγεννημένοι (wir Wiedergeborenen) begegnet 1,3 und 23 und wird 2,2 in ἀρτιγέννητα (Neugeborene) aufgenommen. Als Glaubende können wir jetzt mit großer und verklärter Freude jubeln (1,8). Das Substantiv βάπτισμα ist zwar nur einmal vertreten, aber es begegnen noch φῶς, ὁπλίζεσθαι[190a], und es ist vom ἀναπαύειν des Geistes Gottes (4,14) die Rede und vom Erlangen des τέλος πίστεως, nämlich der σωτηρία ψυχῶν (1,8). Gewiß, man *muß* nicht allerorts Anspielungen auf die Taufe hier wähnen, aber es ist an den aufgeführten Stellen die natürlichste Weise des Verstehens, die Anspielung zu hören – jedenfalls im Abschnitt 1,3–2,10. Jedoch die Genese der Ausführungen des ganzen Briefes muß nicht im Zusammenhang des Taufaktes zu suchen sein[191].

Lassen wir somit die Hypothese von Taufpredigt, Taufliturgie und Passataufritual beiseite, weil die Evidenzen hierfür zu gering sind, so bleibt doch ein Doppeltes festzuhalten: 1. Dem Verfasser liegt daran, mit der Taufe das christliche Heil zu verbinden, das durch die Auferstehung Christi offenbart wurde. Zugleich wehrt er ein magisches Taufverständnis ab. 2. Die Paränesen, die den

188. R. Bultmann: Theologie des NT, 139, entscheidet sich für gen. subj.: »im Bewußtsein der Reinheit Gott anrufen«, wobei freilich das Verb ἐπερωτάω (statt ἐπερώτημα) nicht in dieser Bedeutung belegt ist. Vgl. auch H. Preisker, in: H. Windisch: Die Katholischen Briefe (3. Aufl., 1951), 73 und 155.

189. Vgl. H. Greeven, in: ThW II, 685 ff.; Beasley-Murray, a.a.O. 341 f.

190. Zum Stand der Frage vgl. W. G. Kümmel, in: Feine-Behm: Einleitung in das NT (12. Aufl., 1963), 303 ff.; hier alle Literatur.

190a. Vgl. H. Windisch: Die Kathol. Briefe, a.a.O. 73.

191. Zur Diskussion vgl.: C. F. D. Moule: The Nature and Purpose of 1 Peter, in: NT Studies 3 (1956/7), 1 ff.

Brief so zahlreich durchziehen und zu »homiletischer Paränese« sich entwickelt haben[192], greifen nicht direkt – wie bei Paulus – auf die durch die Taufe geschenkte neue ontische Wirklichkeit des Glaubenden zurück, sondern auf das Kerygma vom für uns gestorbenen und auferstandenen Christus. Insofern ist E. Lohse zuzustimmen, daß »die letzte und eigentliche Begründung, die der I. Petrusbrief für die ethischen Ermahnungen bietet, ... christologischer Art« ist[193].

8. Taufe im Hebräerbrief

Die Auslegung zweier Taufstellen im Hebräerbrief ist belastet durch den Unsicherheitsfaktor der Terminologie: das Wort »Taufe« kommt nicht vor, wohl ist von »Waschungen« (βαπτισμοί) die Rede, auch von Handauflegung, von φωτίζεσθαι, vom Schmecken der himmlischen Gabe und dem Teilhaftigwerden des πνεῦμα ἅγιον (6,1–6); ferner von der Reinigung der Herzen durch Besprengung und dem Waschen des Leibes mit reinem Wasser (10,22 f.).

Beim Abschnitt 6,1–6 herrscht weitgehend Einigkeit darüber, daß im Zusammenhang einer Sorge des Verfassers um die gefährdeten Leser eine Erinnerung an den Taufkatechismus vorgetragen wird. Die Erinnerung freilich ergeht nur in Stichworten, da »nicht noch einmal der Grund gelegt« werden soll, der anscheinend in Folgendem besteht: »*Abkehr* (μετάνοια) *von toten Werken, im Glauben an Gott, in der Lehre von den Waschungen, von Handauflegung, von der Auferstehung der Toten und vom ewigen Gericht*« (6,1 f.). Mit »Grund legen« (καταβάλλεσθαι θεμέλιον) ist jenes Dreifache gemeint: Buße und Glaube sowie Annahme der Lehren. Beachtlich ist dabei, daß nichts spezifisch Christliches genannt wird. O. Michel urteilt im Textzusammenhang: »Unser Brief kennt ohne Zweifel eine liturgisch festgefügte ὁμολογία (3,1; 4,14; 10,23) und eine Zusammenfassung von Katechismusstücken.«[194] Läßt sich dieses Urteil aufgrund des Textes halten? Fragen wir zuerst, was der Satz 6,4 ff. heißt: »*Unmöglich aber ist es, diejenigen, die einmal erleuchtet sind* (ἅπαξ φωτισθέντας) *und die himmlische Gabe geschmeckt haben und teilhaftig geworden sind des heiligen Geistes und das gute Wort Gottes und Kräfte des zukünftigen Äons geschmeckt haben, wenn sie dann abfallen, wieder zur Buße zu erneuern* (πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν) ... «. Es wird hier eindeutig eine zweite Buß-Möglichkeit verneint aufgrund eines einmaligen Geschenkes, des Erleuchtetwerdens und des Schmeckens und Teilhaftigwerdens und noch einmal des Schmeckens (– der Zusammenhang wird durch

192. Vgl. M. Dibelius: Zur Formgeschichte des Neuen Testaments, ThR (NF) 3 (1931), 232.

193. E. Lohse: Paränese und Kerygma im 1. Ptr., in ZNW 45 (1954), 86. Zur Sache vgl. auch ders.: Märtyrer und Gottesknecht (1955), 182 ff.

194. O. Michel: Der Brief an die Hebräer (12. Aufl., 1966), 238.

vier Partizipialkonstruktionen deutlich gemacht: φωτισθέντας, γευσαμένους, μετόχους γενηθέντας, γευσαμένους). Mit Bildworten wird auf einen einmaligen Gnadenakt Bezug genommen, der sich als Taufe dann eindeutig machen läßt, wenn wir die spätere Terminologie der Frühkirche zugrunde legen dürfen, wo mit φωτίζεσθαι die Geistgabe signiert ist[195]. Das aber ist an unserer Stelle nicht nur erlaubt, sondern geboten. Da nun V. 4 durch γάρ als eine Begründung des Vorhergehenden sich erweist, wird man die Aufzählung von der Fortwendung von den toten Werken weg bis hin zum »ewigen Gericht« als einen Stichwort-Zusammenhang zu erkennen haben, der mit dem »einmaligen Erleuchtetwerden« (= Taufe) ursächlich bzw. wirkungsmäßig verbunden ist.

Wenn mehr dafür spricht als dagegen, daß eine prinzipielle Tauferinnerung, also wohl eine Taufkatechismus-Erinnerung, vorliegt, so ist weiter zu fragen nach dem Zusammenhang von Waschungen (= Taufen) und Handauflegung. Da bereits in der Apg. 8,17 die Handauflegung der Apostel die Geistgabe vermittelt und in Ergänzung der Philippus-Taufe geschieht, ferner 19,6 Paulus die Handauflegung und Geistgabe in Korinth übt, meint man auch hier in Hebr. 6,2 in diesem Akt die eigentliche Geistmitteilung erblicken zu dürfen, wenngleich 6,4 noch einmal auf πνεῦμα ἅγιον Bezug genommen wird[196]. Nun ist vom Alten Testament und dem Judentum her[197] die Handauflegung als Ritus der Kraftübertragung (besonders bei Heilungen) und der Segnung bekannt. Bei der Segnung wird die Übergabe der χάρις oder eines spezifischen Charisma erbeten. Die Handauflegung der Ordination hat diesen Segnungscharakter, ohne daß man von der Übergabe eines besonderen »Amts-Geistes« hier sprechen dürfte. Besteht Anlaß dazu, aufgrund der Hebräerstelle einen den Taufritus im engeren Sinne ergänzenden Ritus der Handauflegung zur Übergabe des heiligen Geistes anzunehmen? Wegen der besonderen Nennung der Handauflegung meinen O. Cullmann, Lampe und andere[198], daß eine »postbaptismale Geistmitteilung« hier bezeugt würde und dies ein Reflex kirchlicher Trennung zwischen Taufe als Sündenvergebung und Handauflegung als Geistverleihung sei. Doch ist für eine derartige Annahme u. E. die Basis der Quellenaussagen zu schmal. Vielmehr ist näherliegend, den Taufvorgang in den verschiedenen Gemeinden als noch nicht liturgisch vereinheitlicht zu beurteilen. Es wäre ein falsches methodisches Postu-

195. E. Käsemann: Das wandernde Gottesvolk (1939), 119: »Indem nun aber zu dem Partizip φωτισθέντας in 6,4 das Adverb ἅπαξ tritt, wird die Erleuchtung auf einen konkreten Akt bezogen, der nur die Taufe sein kann: φωτίζεσθαι ist prägnanter Ausdruck der Taufterminologie in der jungen Kirche.« In der Anmerkung 7 ibid. wird die Erleuchtung mit Recht als Geistbegabung interpretiert.

196. Vgl. J. D. G. Dunn: Baptism in the Holy Spirit (1970), 205 f.

197. Vgl. E. Lohse: Ordination im Spätjudentum und Neuen Testament (1951) und dazu IQ Lamech XX, 29, und O. Michel, a.a.O. 239 f.

198. O. Cullmann: Die Tauflehre des Neuen Testaments (2. Aufl., 1958), 8 f.; G. W. H. Lampe: The Seal of the Spirit (1951), 77 f.

lat, allerorts einen gleichen Ablauf der Taufe zu vermuten und gleiche Betonung von Sündenvergebung, von Übereignung an Christus, Geistmitteilung und von Versiegelung für die Endzeit zu erwarten. Die Taufe ist ein Initiationsritus gewesen, der je nach Wasser-Verhältnissen (Fluß, Teich, Thermen usw.) und ohne kirchliche Agende vollzogen wurde. Wir unterschätzen Vielfalt und damit gegebene Lebendigkeit und auch Improvisation in den Handlungen der Frühkirche, wenn wir jede Äußerung über die Taufe, sei es bei Paulus, im 1. Petr., oder im Hebräerbrief, sofort als Zeugnis einer chronologischen Phase »frühkatholischer« Entwicklung fixieren. Es kann der Verfasser des Hebräerbriefes die Handauflegung als Segnungsritus erwähnt haben, ohne ein spezifisches Charisma damit zu verbinden oder zwei klar zu unterscheidende Riten anzuvisieren[199]. Es kann aber auch eine die Taufe begleitende Gestik des Liturgen gemeint und plerophorisch der Taufakt beschrieben sein. Hierfür spricht sogar die Tatsache, daß ja in V. 4 in den beiden Redewendungen des »Schmeckens der himmlischen Gabe« und des »Teilhaftigwerdens des Geistes« synonyme Aussagen vorzuliegen scheinen.

Die zweite Stelle in *Hebr. 10,22 f.* lautet: *»Lasset uns mit wahrhaftigem Herzen in vollem Glauben herantreten, die Herzen gereinigt vom bösen Gewissen und den Leib gewaschen mit reinem Wasser. Lasset uns am Bekenntnis der Hoffnung festhalten und nicht wankend werden – denn treu ist der, der die Verheißung gab ...* « Der Imperativ bzw. Kohortativ προσερχώμεθα (22) wird aufgenommen von κατέχωμεν (23) und erneut von κατανοῶμεν (V. 24: lasset uns aufeinander achten). Mit zwei Partizipialkonstruktionen wird gesagt, wie wir herantreten: als »Gereinigte« und als »Gewaschene«, an Herz und Leib[200]. Hier wird durch καρδία und σῶμα der ganze Mensch – mit Leib und Seele – als geheiligter angesprochen, und zwar aufgrund der Taufe; als solcher soll er sich Gott nahen. Besprengungen (mit Blut) und Waschungen (hier mit »reinem« Wasser) waren nach dem Alten Testament für den Priester vor dem kultischen Dienst notwendig (Ex. 29,4.21; Lev. 8,6.30); die Möglichkeit, daß implicit eine Absetzung vom jüdischen Opfer- und Reinigungsritus vorliegt, ist nicht auszuschließen. Die Gegenüberstellung der beiden διαθῆκαι ist Hintergrund der Ausführungen, bei denen es vor allem um das zum himmlischen Kultus wandernde Gottesvolk geht[201]. Was ist nun konkret über die Taufe gesagt? Bultmann zur Stelle[202]: » ... nur um des rhetorischen Parallelismus membrorum willen (ist) das

199. Zur Unterstützung dieses Arguments darf vielleicht auch auf die Setzung von τε anstelle von καί in der Wendung ἐπιθέσεώς τε χειρῶν hingewiesen werden, wodurch ein engerer Anschluß an die vorangehenden Worte βαπτισμῶν διδαχῆς sich ergibt. Vgl. auch C. Spicq: L'Épitre aux Hébreux II (2. Aufl., 1953), 148.

200. Mit den beiden aufeinander bezogenen Partizipien ῥεραντισμένοι und λελυσμένοι wird auf die Taufe Bezug genommen: vgl. H. Windisch: Der Hebräerbrief (1931), 93 und O. Michel, a.a.O. 346.

201. Siehe E. Käsemann: Das wandernde Gottesvolk (1939), 105 ff.

202. R. Bultmann: Theologie des NT, 139.

σῶμα von der καρδία isoliert ... ; denn selbstverständlich ist das λελοῦσθαι nicht auf das σῶμα beschränkt, sondern gilt ebenso von den καρδίαι.« Daraus ergibt sich, daß unter Verwendung von bildhaften Worten der Effekt der Taufe nicht beschrieben, sondern hinsichtlich der die Ganzheit des Menschen treffenden Wirkung angezeigt wird; ferner, daß der Akzent hier auf die Sünden*vergebung* durch das Sinnbild der Sünden-*Abwaschung* – ähnlich wie 1. Petr. 3,21 – gelegt ist. Auch der eschatologische Horizont für die Endzeit in der Linie von Ez. 9,4 begegnet hier wieder, aber ohne Versiegelungs-Vorstellung. Die Geistgabe wird nicht erwähnt, ohne daß daraus Folgerungen zu ziehen erlaubt wäre. Eine Akzentuierung von πίστις und ἐλπίς, die in die Nähe der Identität kommen, ist hier wie auch an anderen Stellen des Briefes zu beachten[203], aber auch hier ist nicht über deren zeitliches und sachliches Verhältnis zur Taufhandlung reflektiert.

Doch ist der Brief überhaupt wesentlich an der Christlichkeit der angesprochenen Leser interessiert und damit an den Konsequenzen des Glaubens. Charakteristisch wird in 6,1 mit διό die Folgerung gezogen »aus der mit der Taufe bereits gefallenen existentiellen Entscheidung«[204]. Ähnlich wie bei Paulus wird von einer ontischen Wirklichkeit aus argumentiert, zugleich aber aufgerufen, dieser Wirklichkeit Raum zur Auswirkung zu geben, also die Taufe im Leben zu realisieren. Die Spannung von Indikativ und Imperativ ist mehr implicit gegeben, sie unterliegt den Ausführungen.

9. *Die Taufe im johanneischen Schriftenkreis*

a) Das Johannesevangelium

Stärker als irgendwo anders im Neuen Testament steht der Exeget bei der Befragung des 4. Evangeliums vor der Entscheidung, ob man die Antworten auf literarkritische Scheidungshypothesen stützen bzw. von ihnen abhängig machen darf. Wir meinen, daß man nicht vor den Konsequenzen aus wissenschaftlichen Ergebnissen ausweichen darf, zumal niemand gezwungen wird, sich ihnen anzuschließen. Deshalb können wir nicht umhin, im Johannesevangelium zwei in der Tauffrage deutlich verschiedene Schichten anzuerkennen und bei der Betrachtung in Rechnung zu stellen: eine als *Grundschrift* und eine als kirchliche *Redaktion* zu bezeichnende[205]. Und zwar wird diese Differenzierung zunächst deutlich bei

203. Vgl. E. Käsemann, a.a.O. 17–27 und E. Grässer: Der Glaube im Hebräerbrief (1965), 115 ff.

204. E. Käsemann, a.a.O. 121.

205. Wir folgen hier der von R. Bultmann im Johanneskommentar zugrundegelegten literarkritischen Lösung, die er sub voce »Johannesevangelium«, in RGG, 3. Aufl., III, 840–850 zusammenhängend dargelegt hat. Vgl. auch R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, 411 f.

der Stelle *Joh. 19,33–35: »Als sie aber zu Jesus kamen und als sie sahen, daß er bereits tot war, zerschmetterten sie seine Schenkel nicht. Sondern einer von den Soldaten stieß ihm die Lanze in die Seite, und sofort kam Blut und Wasser heraus. Und der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr, und er weiß, daß er die Wahrheit sagt, damit auch ihr glaubet.«* Es erfüllen sich mit diesem Geschehen, so wird weiter festgestellt, zwei Weissagungen: 1. »Ein Knochen soll ihm nicht zerbrochen werden« (V. 36 – Ps. 33,21 aufnehmend) und 2. »Sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben« (V. 37 – Sach. 12,10 zitierend)[206]. Nun ist auffällig, daß V. 35 in ähnlicher Weise wie 21,24 von der Zuverlässigkeit des Zeugnisses gesprochen und gleichzeitig der Zusammenhang unterbrochen wird – weshalb dieser Vers als Zusatz des Redaktors anzusehen ist, dem auch das Nachtragskapitel 21 zuzuschreiben ist. Suspekt hinsichtlich der ursprünglichen Zugehörigkeit zum Text sind ferner die Worte von 19,34b: καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ. Nun ist hier nicht etwa nur ein wunderbares Phänomen mit Blut und Wasser beschrieben, sondern diese Worte nehmen die Stichworte von 3,5 (ὕδωρ καὶ πνεῦμα) und 6,53 ff. (αἷμα) auf, zielen also auf die Taufe und das Herrenmahl ab. Der die Worte einsetzende Redaktor läßt also Taufe und Herrenmahl in der Kreuzigung Christi, in seinem Kreuzestod, ihren Grund haben[207]. Oder lesen wir zuviel in die Worte hinein? Es gibt in der Tat eine Reihe von Exegeten[208], die in den Worten V. 34b lediglich eine antidoketische Pointe sehen wollen: Jesus war ein wirklicher Mensch, und sein Tod war kein Scheintod. Als zusätzlich sieht man noch die Symbolik des Wassers als entspringender »Geist« an, im Sinne des Geistes, den die empfangen, die an Christus glauben und »trinken« (Joh. 7,37)[209]. Jedoch wäre eine solche Aussage nicht gewichtig genug, um das Zeugnis der Wahrheit des Berichteten in Frage zu stellen. Ferner ist der Rückbezug sowohl auf ὕδωρ ζῶν (4,10 f.) als auch auf 6,54 ff. derart naheliegend, daß man an Herrenmahl und Taufe (in dieser Reihenfolge!) denken muß.

Die zweite entscheidende Stelle mit exegetisch umstrittenem Taufbezug haben wir in der *Nikodemusgeschichte Joh. 3,1–8* vor uns: Dem nächtlich anfragenden Pharisäer antwortet Jesus auf die Frage nach dem Heil mit dem Wort für die Bedingung des Eintritts in die Gottesherrschaft: *»Wenn einer nicht von neuem*

206. Nichts steht im Text davon, daß der Stich in die *rechte* Brustseite ging, wie es seit 586 n. Chr. nachweisbar in der christlichen Kunst dargestellt wird (sog. Rabula-Codex: Florenz, Bibl. Laur., Cod. Plut. I, 56 fol. 13a.).

207. Vgl. W. Bauer: Johannesevangelium (2. Aufl., 1925), 221; R. Bultmann: Johannesevangelium (1941), 525 f.; R. H. Lightfoot: St. John's Gospel (1965), 320; C. K. Barrett: The Gospel acc. to St. John (1958), 462 f.

208. O. Cullmann: Urchristentum und Gottesdienst (2. Aufl., 1950), 112; G. Beasley-Murray: Die christliche Taufe (1968), 295 ff.

209. C. H. Dodd: The Interpretation of the 4th Gospel (1953), 428; Beasley–Murray, a.a.O. 298 f.; J. D. C. Dunn, a.a.O. 187 f.

geboren wird, so kann er die Gottesherrschaft nicht sehen« (V. 3). Und auf das Mißverständnis des Begriffs der »Wiedergeburt« hin antwortet Jesus: *»Wahrlich, wahrlich ich sage dir: Wenn nicht jemand aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in die Gottesherrschaft eintreten«* (V. 5). – Es ist bekannt, daß zunächst unsicher ist, ob ἄνωθεν »von oben« oder »von neuem« heißt, oder aber auch bewußt doppeldeutig bleiben soll. Das Wort wird in ersterem Sinne (3,31; 19,11.23) und in letzterem (3,3.7) im gleichen Evangelium gebraucht, so daß der Sprachgebrauch nachweisbar uneinheitlich ist[210]. Es geht zweifellos um das mißverständliche ἄνωθεν γεννηθῆναι, das nun in 3,6–9 noch in seinem Wundercharakter durch folgende Aussagen unterstrichen wird: *»Was aus Fleisch geboren wird, ist Fleisch, was aus Geist geboren wird, ist Geist. Wundere dich nicht, daß ich dir sagte: ihr müßt von neuem geboren werden. Der Geist (Wind) weht, wo er will und du hörst seine Stimme, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So ist jeder, der aus dem Geist geboren ist.«* Es ist deutlich, daß πνεῦμα hier in doppelter Bedeutung gebraucht wird, so daß von hier aus die Wahrscheinlichkeit groß ist, daß auch bei ἄνωθεν die Doppelbedeutung intendiert ist[211]. Entsprechend ist mit dem Übergang von γεννηθῆναι ἄνωθεν in γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος die Doppelsinnigkeit der Rede nicht aufgelöst. Nun aber kommt in diese bewußt schwebende Ausdrucksweise hinein: γεννηθῆναι ἐκ ὕδατος καὶ πνεύματος – wobei noch die Ursprünglichkeit von ἐξ ὕδατος durch das Fehlen in zwei Vulgata-Texten sowie bei Justin und Origenes in Frage gestellt werden kann[212]. Endlich wird ἐκ ὕδατος aus inhaltlichen Gründen von einer ganzen Reihe von Exegeten[213] als zum ursprünglichen Text der Grundschrift gehörend angezweifelt. Nur durch diese beiden Worte nämlich wird deutlich gemacht, daß die Wiedergeburt von der Taufe abhängig ist bzw. der Taufe bedarf. Bultmann nimmt an, daß durch den kirchlichen Redaktor, der auch die Abendmahlsausführungen 6,51b–58 eingefügt habe, die Worte ἐκ ὕδατος sekundär in den Text gelangten.

210. Vgl. die Hinweise bei W. Bauer: Johannesevangelium (2. Aufl., 1925), 47 f.; R. Bultmann: Johannesevangelium, 95.

211. R. Bultmann, a.a.O. 98, A. 3: »Das griechische πνεῦμα ist ebenso wie das hebräische rûªḥ aus der Bezeichnung eines auch in der menschlichen Sphäre Vorfindlichen (Hauch, Atem, Wind) zur Bezeichnung einer übermenschlich göttlichen Kraft geworden.«

212. Die Sekundarität von τοῦ ὕδατος καί in 3,8 ist offensichtlich, sie könnte aber Angleichung an eine entsprechende ursprüngliche Fassung in V. 5 sein: in diesem Sinne z. B. J. H. Bernard, in ICC (1929), 104.

213. Zum Beispiel A. Merx: Das Evangelium des Johannes (1911), 55 f.; K. Lake: The Influence of Textual Criticism (1904), 18 f. und besonders R. Bultmann: Johannesevangelium, 98, A. 3. – Es ist zu beachten, daß im Text, der Joh. 3,5 folgt, nicht mehr von Wasser, sondern allein von der Wiedergeburt aus dem Geist die Rede ist. Für eine Gegenposition vgl. R. E. Brown: The Gospel acc. to John (Anchor Bible) I (1966), 142 ff.

Die hier akute Scheidung zwischen Grundschrift und Redaktion führt dazu, mit einer nicht auf die Taufe Bezug nehmenden Schicht zu rechnen, die alles in die Kraft des πνεῦμα legt, und sodann einer kirchlichen Redaktion, die die kirchlichen Handlungen am Ende des 1. Jahrhunderts mit einbezieht und das Heil an die Taufe nebst ihrer Geistgabe bindet. Gewiß ist kaum Grund zur Annahme, daß in der ersten Schicht die Taufe noch nicht in den johanneischen Gemeinden in ihrer Bedeutung erkannt war, sondern für den Verfasser lag kein Anlaß vor, darauf einzugehen; seine Theologie und Anthropologie bewegte sich in anderer Richtung.

Die *4,1–30* erzählte Geschichte über *Jesus und die Samariterin* ist bereits früh als Tauf-Thema ausgelegt worden[214], und zwar wegen des zweimaligen Vorkommens von ὕδωρ ζῶν (4,10.11). Diese Wendung wurde als »fließendes Wasser« verstanden und führte zur Sitte, wenn möglich, in »fließendem Wasser« zu taufen[215]. Indessen ist in diesem Zusammenhang von der Taufe gar keine Rede, ὕδωρ nicht etwa Sinnbild für βάπτισμα. Vielmehr spricht Jesus im Anschluß an seine Bitte um den Trank über ὕδωρ ζῶν im Sinne der entscheidenden Gabe der Offenbarung, jener Gabe, die Jesus als Offenbarer dem ihm begegnenden Dürstendem schenkt, wodurch dieser ein für allemal dem Dürsten entnommen ist, statt dessen selbst zum *»Wasserquell, das fürs ewige Leben sprudelt«*, wird. Der Begriff ὕδωρ ζῶν ist somit austauschbar mit »Brot des Lebens«, »wahrem Licht«, »wahrem Weinstock« – es ist Christus als soteriologische Gabe gemeint.

Die Einsetzung der Taufe durch Jesus wird vielfach in der *Fußwaschungs-Perikope Joh. 13,4–11* erkannt[216]. Der Text[217] lautet: Jesus *»stand auf vom Mahle, legte die Kleider ab, nahm ein Leinentuch und umgürtete sich. Dann goß*

214. Literarisch seit Tertullian, De baptismo 9; ikonographisch erstes Auftauchen in einem Baptisterium in Dura-Europos c. 240/50 n. Chr. vgl. C. H. Kraeling: The excavations at Dura-Europos, Final Report VIII, part. II: The Christian Building (1967), 67 ff. und pl. XL; ferner: Neapel, S. Giovanni in Fonte, gegen 400; J. Wilpert: Mosaiken und Malereien III (1917), Taf. 30.

215. Vgl. Th. Klauser: Taufet in lebendigem Wasser! in: Pisciculi – Dölger-Festschrift (1939), 157 ff. Neben Joh. 4,10 f. ist natürlich die Tradition der Didache 7,1 zu berücksichtigen.

216. Zur Interpretation auf Taufe vgl. A. Schweitzer: Die Mystik des Apostels Paulus (1930), 350; H. v. Campenhausen, in: ZNW 33 (1934), 259 ff.; O. Cullmann: Urchristentum und Gottesdienst (2. Aufl., 1950), 102 ff.

217. Der Text ist in V. 10 nicht sicher überliefert. Es bestehen drei Lesarten: 1. Die in unserer Übersetzung gegebene kürzeste Textform: ℵ und Vulgata-Handschriften; 2. mit dem Zusatz εἰ μὴ τοῦς πόδας: p^{66}, Hesychiusgruppe und Koine-Handschriften, 3. mit dem Zusatz: τὴν κεφαλὴν νίψασθαι εἰ μὴ τοῦς πόδας μόνον: Dit^{d}. – Die zweite Lesart ist äußerlich am besten bezeugt, scheint aber eine Präzision des kürzesten Wortlauts unter der Voraussetzung zu sein, daß λούεσθαι = taufen heißt (wie auch 1. Kor. 6,11; Eph. 5,26; Tit. 3,5; Acta 22,16 und Hebr. 10,22) und die Fußwaschung somit noch aufgrund von V. 8 hinzukommen muß.

er Wasser in das Becken und fing an, seinen Jüngern die Füße zu waschen und mit dem Leinentuch abzutrocknen, mit dem er umgürtet war. Er kommt nun zu Simon Petrus; dieser sagt zu ihm: Herr, du willst mir die Füße waschen? Jesus antwortet und sagt zu ihm: was ich tue, verstehst du jetzt nicht, du wirst es aber nachher begreifen. Petrus sagte zu ihm: nimmermehr sollst du mir die Füße waschen in Ewigkeit. Jesus antwortet ihm: wenn ich dich nicht wasche, hast du keine Gemeinschaft mit mir. Simon Petrus sagt zu ihm: Herr, nicht nur meine Füße, sondern auch die Hände und das Haupt. Jesus sagt zu ihm: der Gebadete hat nicht nötig sich waschen zu lassen; sondern im Ganzen ist er rein. Auch ihr seid rein, aber nicht alle – denn er kannte seinen Verräter.« – Die Auslegung der Stelle ist außerordentlich kontrovers. Daß mehr mit der Handlung intendiert ist, als bloß eine symbolische Reinigung vorzuführen, geht aus V. 7 hervor: Jesus sagt zu Petrus, er verstehe jetzt (ἄρτι) noch nicht das Tun, werde es aber μετὰ ταῦτα begreifen. – Daß in diesem Hinweis auf Jesu Tod und Auferstehung vorausgewiesen wird, ist allgemein anerkannt. Nach der Auferstehung erst kommt es zur Erkenntnis, die der Geist schenken wird (vgl. 16,12 f.).

So ist denn Petrus in seinem beim Vordergründigen bleibenden Verstehen bzw. Mißverstehen entschuldigt. Was aber ist der vom Verfasser erkannte *Sinn der Fußwaschung?* Offenbar hängt alles an dem richtigen Verständnis von V. 10. Was ist mit λούεσθαι gemeint, inwiefern ist der λελουμένος ganz rein: καθαρὸς ὅλος? Heißt es doch 15,3 ähnlich: *»Ihr seid schon rein wegen des Wortes, welches ich zu euch gesprochen habe.«* Beide Male ist das Wort ›rein‹ metaphorisch gebraucht[218]. Die Möglichkeit besteht einerseits, daß im Vergleich gesagt werden soll: »Wie der Gebadete keiner Waschungen mehr bedarf, weil er ganz rein ist – so bedarf der durch die Fußwaschung von Jesus Gereinigte keiner anderen Reinigungen mehr.« Dann wäre der Sinn der Stelle gegen rituelle Waschungen und Taufen prinzipiell gerichtet und die Position, die hier unausgesprochen bleibt, in 15,3 zu erblicken[219]. Auf der anderen Seite ist ebenso möglich, daß gar keine Polemik im Spiele ist und die Fußwaschung eine Symbolhandlung ist, in der das voll und ganz sühnende Wirken Jesu durch seinen Tod und seine Auferstehung ausgedrückt wird, das im λούεσθαι dem Glaubenden zuteil wird. Bei dieser Interpretation ist die eigentliche Pointe die soteriologische Bedeutung des Kreuzestodes, der Selbsterniedrigung und Hingabe Jesu Christi, nicht etwa die Taufe. Sollte die erste Interpretation richtig sein, so kann sie nur für die Grundschrift gelten. Um sie auszuschließen, wäre es dann zu den Textzusätzen in V. 10 gekommen.

218. Vgl. R. Bultmann, a.a.O. 359, A. 1.

219. In dieser Richtung: A. Fridrichsen: Bemerkungen zur Fußwaschung, ZNW 38 (1939); R. Bultmann; Johannesevangelium, 358 f.; G. Richter: Die Fußwaschung im Johannesevangelium (1967) und J. D. G. Dunn: The Washing of the Disciples' Feet in John 13,1–20, ZNW 61 (1970), 247 ff.

b) Der erste Johannesbrief

Auch wenn es schwer fällt, die Gegner des ersten Johannesbriefes religionsgeschichtlich eindeutig zu identifizieren, so ist doch sicher, daß der Brief im Zusammenhang der Ketzerbekämpfung sich auf das Tauf-Credo beruft und an die Tauferkenntnis der angesprochenen Gemeinde appelliert.

Es handelt sich um drei Verse:

2,20: *»Und ihr habt das Chrisma von dem Heiligen und wißt alles.«*

2,27: *»Und es bleibt in euch das Chrisma, das ihr von ihm empfangen habt, und ihr habt nicht nötig, daß irgendeiner euch belehre; sondern wie sein Chrisma euch über alles belehrt und wahrhaftig ist und nicht Lüge ist, und wie er euch belehrt hat – so bleibt in ihm.«*

3,9: *»Jeder, der von Gott gezeugt ist, tut keine Sünde, weil sein Sperma in ihm bleibt; und er kann nicht sündigen, weil er von Gott gezeugt ist.«*

Die beiden ersten Stellen sprechen vom χρῖσμα, also wörtlich von der ›Salbung‹, nehmen aber dieses Wort offensichtlich metaphorisch auf, denn das χρῖσμα bleibt ἐν ὑμῖν und wirkt als Lehrer. Es spricht der Text inmitten einer geradezu apokalyptischen Gefahr die Leser an; die Irrlehrer werden als ἀντίχριστοι bezeichnet, vermutlich beanspruchten sie Zugehörigkeit zur Christenheit. *»Sie gingen von uns aus, aber sie waren nicht aus uns«* (2,19), heißt es. An die Echten der Gemeindeglieder wendet sich nun die Mahnung. Sie werden daran erinnert, daß sie das χρῖσμα ἀπὸ τοῦ ἁγίου haben, womit in diesem Zusammenhang Christus gemeint sein wird, auf den das Gottesprädikat ebenso wie Joh. 6,69 übertragen wird. Aufgrund des χρῖσμα wissen sie alles[220] oder: haben sie alle das Wissen – im Sinne beinahe der Gnosis. Es wird vom Verfasser die Hoffnung ausgesprochen, daß das χρῖσμα – das sie von ihm, Jesus Christus, empfangen haben, in ihnen bleibt. Und neben dieser indikativischen Aussage erscheint sogleich der Imperativ: bleibet in ihm (μένετε ἐν αὐτῷ), auch wenn dieses ἐν αὐτῷ nicht auf χρῖσμα, sondern auf Jesus Christus bezogen werden muß. – V. 27 ist eine homiletisch-paränetische Erweiterung der knappen Aussage von 2,20. Die Wortbedeutung ist zunächst einfach dem in der LXX als Äquivalent für mišḥā, Salbung, Ölung oder Salböl, gebrauchten χρῖσμα zu entnehmen. Im gesamten übrigen Neuen Testament kommt das Wort nicht vor, wohl aber χρίειν, wenngleich auch dieses in nur unbestimmter Bedeutung, obwohl in deutlichen Taufzusammenhängen. Da χρῖσμα aber, ebenso wie χρίειν, bedeutungsvoller Terminus in der christlichen Gnosis wurde und zwar für den der Wassertaufe nachfolgenden Ölungsritus, so konnte er auch als pars pro toto für das Spezifikum des christlichen χρίειν, nämlich die Geistgabe der Taufhandlung, eintreten[221]. An

220. Die Textbezeugung schwankt zwischen οἴδατε πάντες oder πάντα; πάντα (als Objekt) gebe ich den Vorzug.

221. Auch J. D. G. Dunn verweist – mit C. H. Dodd: Interpretation, 60 f. und 77

unseren Stellen spricht vieles dafür, daß mit χρῖσμα die Geistgabe der Taufe gemeint ist: in bezug auf die Taufe, weil sonst im Textzusammenhang die Nichterwähnung des Getauftseins der Leser allzu auffällig wäre[222], und auf die Geistgabe, weil der Aussageinhalt nach 3,24 und 4,13 auf das πνεῦμα zurückgeführt wird[223]. Das Wort hätte sich dann in seiner Bedeutungspointe vom χρίειν als »ölen« gelöst und wäre auf dem Wege, in die Wortkette χριστός – χριστιανοί sich einzufügen.

Wenig anders ist die Verwendung von σπέρμα, obgleich mit πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ der Vorstellungskreis der »Wiedergeburt« aufgenommen und dabei erneut metaphorisch gesprochen wird. Aber auch hier ist Kern der Aussage das μένειν des göttlichen σπέρμα, wodurch ein Nichtsündigenkönnen sich ergibt. Dieses »Bleiben« ist eschatologisch und nicht empirisch zu verstehen, das, was über alle Zeit durchhält und deshalb Anknüpfungspunkt für die Paränese sein kann.

An allen drei Stellen des 1. Johannesbriefes ist nicht notwendig auf eine Handlung innerhalb des Taufritus abgehoben; vielmehr ist der Effekt der Taufe im Hinblick auf das in Krisen der Kirche, in der Anfechtung durch ἀντίχριστοι Bleibende hervorgehoben. Da aber diese als aus der Gemeinschaft Hinausgegangenen – ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν (2,19) – offenbar ebenfalls Getaufte sind, so ist das χρῖσμα ebenso wie das σπέρμα nichts objektiv durch den Ritus Applizierbares, sondern als eschatologisches Bleiben vom empirischen Vorhandensein scharf zu unterscheiden.

Endlich ist noch auf das bekannte *Comma Johanneum 1. Joh. 5,7 f.* kurz einzugehen. Die einem Bekenntnis entstammenden Verse stehen in dem größeren Zusammenhang der johanneischen Rede von den τέκνα θεοῦ, die Gottes Kinder deshalb sind, weil sie von ihm gezeugt sind[224]. Von 2,29 und 3,1 über 3,9 und 4,7 geht der Gedanke in immer neuen Anklängen bis zur Aufnahme des γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ in 5,1 ff. Natürlich sind wir im metaphorischen Sprachgebiet und benutzt der Verfasser die Vater-Kind-Relation, um die hier sich natürlich ergebende Gabe und Pflicht des ἀγαπᾶν thematisch herauszustellen. Die Frage

sowie Schnackenburg, a.a.O. 154 – auf χρῖσμα und σπέρμα als »gnostic words«: a.a.O. S. 199.

222. Die umgekehrte Folgerung zieht J. D. G. Dunn, a.a.O. 198: »In a letter in which baptism is conspicuous by its absence, we have no grounds whatsoever for saying that John is thinking of an activity of the Spirit at baptism.« Verfasser ist der Meinung, daß es sich wohl um das πνεῦμα handele, aber den in Lehre und Verkündigung wirksamen Geist. Jedoch: Wo steht, daß dieses ein anderer Geist sei, als der bei der Taufe empfangene?

223. Vgl. R. Bultmann: Die Johannesbriefe (1967), 42. Vergleicht man die Aussage 1. Joh. 2,20.27 mit Johannesevangelium 14,17.26, so ergibt sich durch die Parallelität der Aussagen, daß mit χρῖσμα das πνεῦμα τῆς ἀληθείας gemeint sein muß.

224. Vgl. W. Nauck: Die Tradition und der Charakter des 1. Johannesbriefes (1956), 147 ff.

stellt sich jedoch, ob der Gedanke des »Von-Gott-gezeugt-Seins« nur für die Vater-Kind-Relation und Bruderliebe nutzbar gemacht wird, oder ob auch der in 3,9 unterliegende Gedanke der Wiedergeburt in der Taufe mit im Blickfeld ist. Dem Fortgang der Argumentation nach handelt es sich bei der Wiedergeburt um einen Hilfsgedanken und ist das Thema die Bruderliebe. Dann aber springt der Verfasser von der Bruder- und Gottesliebe zu den Geboten Gottes und zum Sieg über den κόσμος, der unser Glaube ist: ἡ πίστις ἡμῶν. Vermutlich ist hier mit Glaube die fides quae creditur, also das Credo gemeint. Denn V. 5 wird der Siegende als derjenige genannt, der glaubt, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Um dieses Bekenntnis (5,1.5) geht es angesichts der Irrlehrer – in Wiederholung von 4,15. Dabei liegt der Akzent auf dem historischen Jesus, daß er Gottes Sohn und Christus ist. Er ist es[225], so wird nachdrücklich gesagt, ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, womit auf Taufe (ὕδωρ) und Kreuzestod (αἷμα) Jesu als Gottessohn abgehoben wird, also auf Jesu echte und unaufgebbare Menschlichkeit als Gottessohn. Die gnostische Konzeption eines Erlösers, der vor dem Kreuzestod Jesus verlassen habe, wird abgewiesen[226]. In der gleichen Linie einer betonten Historizität und antignostischen Pointierung hieß es schon 4,2: »*Jeder Geist, der Jesus Christus als im Fleisch gekommenen bekennt, ist aus Gott.*« Mit ἐν σαρκί wird die antidoketische Christologie unterstrichen. Ebenso ist die polemische Richtung in 5,6 zu verstehen, zumal in 6c noch ausdrücklich angefügt ist: » ... *nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blut*« und (ähnlich wie in 4,2) auf das wahre Zeugnis des Geistes als eindeutige Basis verwiesen wird.

Das eigentliche *comma* besteht in einer Texterweiterung, die zuerst im 3. Jahrhundert in lateinischen Väterzitaten Nordafrikas (oder Spaniens?) auftaucht, jedoch erst in hochmittelalterlichen Koine-Handschriften klar bezeugt ist[227]. Sachlich ist die Erweiterung, deren Sekundarität heute unbestritten ist, insofern interessant, als jetzt mit ὕδωρ und αἷμα Taufe und Herrenmahl gemeint zu sein scheinen, die der Gemeinde das Heil schenken. Doch brauchen wir auf die theologische Problematik nicht einzugehen, da es sich um eine Glosse des 3./4. Jahrhunderts handelt.

c) Taufe in der Johannes-Offenbarung

Ausdrücklich ist nirgends von Taufe die Rede. Auch die Frage, ob der Gebrauch von σφραγίς und σφραγίζειν auf die Taufe zu beziehen ist, läßt sich nicht eindeutig beantworten. Vermutlich standen die Worte bereits in der anzunehmenden jüdischen Vorlage und hatten für den christlichen Bearbeiter einen auf die Taufe weisenden Anklang, den zu verstärken er keinen Anlaß sah[228].

225. Die Formel οὗτός ἐστιν ist vermutlich semitischen Ursprungs und Einleitung soteriologischer Aussagen: vgl. E. Norden: Agnostos Theos (1913), 186 ff.

226. R. Bultmann: Die Johannesbriefe (1967), 82.

227. H. Greeven, in: RGG, 3. Aufl., I, 1854.

228. Vgl. G. Fitzer, in: ThW VII, 950 ff.

An zwei Stellen ist von der σφραγὶς θεοῦ ζῶντος die Rede: 7,2 und ähnlich 9,4. Beide Stellen beziehen sich zurück auf Ez. 9,4, beide Male auf das Siegel »an der Stirn«. Es handelt sich um das eschatologische Schutzzeichen, das den jeweils 12 000 aus den zwölf Stämmen als Zeichen des Eigentums Gottes gegeben werden soll. In 9,4 vollzieht sich Gottes Gericht an denen, die nicht das Siegel auf der Stirn tragen. Das Thema wird noch einmal aufgenommen 14,1, wo der apokalyptische Seher das Lamm auf dem Berge Zion sieht »*und mit ihm 144 000, die seinen Namen und den Namen seines Vaters auf ihren Stirnen geschrieben trugen*«. Zwar ist das Wort σφραγίς durch ὄνομα ersetzt, aber durch die Formel ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν wird der Bezug auf Ez. 9,4 deutlich. Obgleich ὄνομα im urchristlichen Taufritus – spätestens seit Ende des 1. Jahrhunderts – einen festen Platz innehatte, aber möglicherweise auch von Paulus häufiger mit βαπτίζεσθαι verwendet wurde, als es die Briefe noch erkennen lassen, ist für die Stellen der Apokalypse kein Grund, mit intendierten Anspielungen zu rechnen[229].

II. Versuch einer Zusammenfassung und Sichtung der neutestamentlichen Taufaussagen

Der Gang durch das Neue Testament und seine wesentlichen Taufaussagen wird gezeigt haben, wie immer wieder in neuer Sprache und mit anderen Akzenten an die Taufe erinnert wird. Und da wir als die Texte Lesende einer je eigenen Tradition in unserem Verständnis von der Taufe entstammen, so mögen wir meistens stärker das uns Vertraute, das sich mit unserer Kenntnis Deckende vernehmen, als etwa das Fremde. Sieht man jedoch näher zu, so zeigt sich auch das Divergierende unter den Taufaussagen. Wir stellen zur Illustration drei Texte zusammen:

Römer 6,2–6: »Die wir der Sünde gestorben sind, wie sollten wir noch in ihr leben? Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir in Christus getauft wurden, in seinen Tod getauft worden sind? Wir sind also durch die Taufe auf den Tod mit ihm begraben worden, damit wie Christus von den Toten auferweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln sollen. Denn wenn wir mit der Gestalt seines Todes verwachsen sind, so werden wir's auch mit der seiner Auferstehung sein; und wir erkennen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Sündenleib vernichtet würde, auf daß wir nicht mehr der Sünde dienen.«

Apostelgeschichte 8,4–25 berichtet von der Mission des Philippus in Samarien

229. Wir sind noch nicht in der Lage, über das Urteil von W. Bousset: Die Offenbarung Johannis (1906) hinauszugehen: »An die Taufe ist bei der σφραγίς hier in der Apk gar nicht zu denken« (281).

und von seiner Predigt sowie der nachfolgenden Taufe. V. 12–17 heißt es: *»Als sie aber dem Philippus Glauben schenkten, der vom Reich Gottes und dem Namen Jesu Christi predigte, ließen sich Männer und Frauen taufen. SogarSimon wurde gläubig, ließ sich taufen und hielt sich zu Philippus; und als er die großen Zeichen und Taten sah, die geschahen, wurde er hingerissen. Als nun die Apostel in Jerusalem hörten, daß Samaria das Wort Gottes angenommen habe, sandten sie Petrus und Johannes zu ihnen. Diese zogen hinab und beteten für sie, daß sie den heiligen Geist empfangen möchten. Denn noch war er auf keinen von ihnen gefallen; sie waren lediglich getauft auf den Namen des Herrn Jesus.«*

Titus 3,4 ff.: »Als aber die Güte und die Menschenliebe Gottes unseres Retters erschien, da hat er uns errettet, nicht weil wir Werke der Gerechtigkeit getan haben, sondern gemäß seiner Barmherzigkeit durch das Bad der Wiedergeburt und durch die Erneuerung kraft des heiligen Geistes, den er reichlich über uns durch unseren Retter Jesus Christus ausgegossen hat ...«

Am Anfang, bei Paulus, ist die Taufe als Freiheit von der Sünde und Einbezogenwerden in Tod und Auferstehung Jesu Christi betont, ebenso real wie zugleich eschatologisch in dem Sinne, daß das Totsein gegenüber der Sünde zu erkennen und das Mit-Christus-leben zu glauben ist. Die Pointe der Taufe ist hier in der Errettung von der Sünde als Macht und in der Übergabe an die Person und Geschichte Jesu Christi zu sehen, sowie in dem Zuspruch des gewissen Heils im Eschaton. – Ein halbes Jahrhundert später erscheint die Taufe als liturgischer Akt, der die Annahme des Evangeliums vom Reiche Gottes abschließt, der auch Kenntnis vom Namen des Erlösers gibt, aber von der in die Kirche als Leib Christi eigentlich eingliedernden Gabe des heiligen Geistes unterschieden wird – sofern man diesen Schluß überhaupt ziehen darf. – Endlich haben wir im Titusbrief eine die Rettung der Glaubenden auf die Taufe als »Bad der Wiedergeburt« zurückführende Aussage, verbunden mit dem Hinweis auf die »Erneuerung kraft des heiligen Geistes, der durch unseren σωτήρ Jesus Christus reichlich über uns ausgegossen« ist. Hier sind Taufe und Geistgabe als Mittel des Heils der Christen Bestandteil der Gemeindetheologie geworden.

Während die letzten beiden Zitate gegen 100 n. Chr. geschrieben sein mögen – der Titusbrief vielleicht sogar erst gegen 120 – ist der Römerbrief auf etwa das Jahr 55 zu datieren. Es wäre zweifellos ebenso einfach wie unsachgemäß, wollte man die Unterschiede in den Taufaussagen der drei Texte auf eine chronologische Linie bringen und als Reflex der historischen Entwicklung der Tauftheologie erklären.

Wir würden dann mit einer nicht zu erhärtenden oder auch nur wahrscheinlich zu machenden Hypothese arbeiten, wollten wir diese Äußerungen als jeweils repräsentativ für eine Zeit und für die Kirche allerorts zum Zeitpunkt ihrer Niederschrift ansehen. Da etwa in die gleiche Zeit wie der Titusbrief die Didache zu setzen ist, jener freilich eher kleinasiatisch, diese wohl ursprünglich syrisch, so wird damit deutlich, daß einerseits der Tauf*ritus* in der Ökumene uneinheitlich war,

anderseits die Taufbedeutung – abgesehen von ihrem Sinn als Sünden-Abwaschung – unterschiedlich entfaltet wurde. In der Tat reicht das Quellenmaterial nicht aus, um aus den Fragmenten mit Taufbezügen und bei ihrer aus der Situation sich ergebenden, divergierenden Akzentsetzung eine Geschichte von Taufpraxis und Taufbedeutung im Urchristentum zu erarbeiten. Man muß angesichts der Lückenhaftigkeit unserer Kenntnisse – bedingt durch die historisch wichtige Tatsache, daß Praxis und Sinn der Taufe in allen neutestamentlichen Schriften als bekannt vorausgesetzt werden – auf eine genetische Verbindung der verschiedenen Aussage-Gruppen und auf eine Rekonstruktion möglicher kohärenter Geschichte verzichten. Das heißt aber zugleich: wir dürfen nicht die verschiedenen Aussage-Inhalte relativieren und harmonisieren, sondern müssen versuchen, unter Angabe der Kriterien für diese und gegen jene Konzeption der christlichen Taufe im Neuen Testament uns zu entscheiden. Und sofern die Aussagen nicht exklusiv, sondern möglicherweise komplementär sind, muß doch für einen Standort entschieden werden, damit nicht die den neutestamentlichen Aussagen zu entnehmende theologische Bedeutung des Taufens das Ergebnis einer harmonisierenden Methode werde.

Bevor wir aber diesen Schritt zur Darlegung der Entscheidungskriterien tun, gilt es, die Vorfrage zu beantworten: gibt es eine »Einsetzung« der Taufe?Nein. Die Versuche, die christliche Taufe vor der Kreuzigung Jesu und vor Ostern im Leben des historischen Jesus zu verankern, haben allesamt etwas theologisch Gequältes und historisch Unbefriedigendes. Wenn O. Cullmann unter Hinweis auf Mark. 10,38 (Jesus fragt: »könnt ihr getauft werden mit der Taufe, mit der ich getauft werde?«) und auf Luk. 12,50 (»Ich habe eine Taufe, mit der ich getauft werden muß, und wie drängt es mich, daß es vollendet sei«) von einer von Jesus verwirklichten »Generaltaufe« spricht[230], so ist dies als nachösterliche und christliche Interpretation des Sühnetodes und Sterbens Jesu theologisch zweifellos richtig und wird Jesu Tod in der Linie von Paulus (Röm. 6 und Gal. 2) verstanden. O. Cullmann muß jenen einmaligen Gebrauch von βαπτίζεσθαι im Munde Jesu als Jesu eigenes Verständnis seiner Jordantaufe im Sinne einer Vorwegnahme seines Sterbens am Kreuz auslegen, wofür m. E. die Grundlagen fehlen. – Noch gewagter ist der Rekurs auf die Jordantaufe und die heute in verschiedenen Versionen vertretene These, daß durch die Geistgabe an Jesus bei der Taufe durch Johannes die Christianisierung der Taufe durch Gott selbst vollzogen worden sei. Oder anders: Indem sich Jesus am Jordan der Taufe des Johannes unterwarf, habe er sie eingesetzt und sei *er* nun in jeder Taufe (soweit aus freiem Willen: K. Barth) der eigentliche Täufer[231].

230. Siehe O. Cullmann: Die Tauflehre des Neuen Testaments, S. 14 f. Zur Kritik vgl. W. G. Kümmel: Theologie des Neuen Testaments (1969), 39 f. – Die Stellen werden auch von G. Delling, ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΒΑΠΤΙΣΘΗΝΑΙ, in: Studien z. NT u. z. hellenist. Judentum, 1970, 236–256 behandelt.

231. Vgl. K. Barth, 57 ff.

In diesen Deutungen der Texte wird gegen ihren geschichtlichen Sinn eine Pointe eingetragen und die Differenz beseitigt, die durch Jesu Kreuzigung zwischen jeder Taufe vor und nach Ostern besteht. Natürlich besteht eine Kontinuität im Ritus, auch eine weitergeführte Sinnkomponente in der Sündenvergebung und eschatologischen Hoffnung – aber das spezifisch Christliche der Taufe der nachösterlichen Kirche ist unableitbar.

Was aber ist das spezifisch Christliche der Taufe? Bei der Antwort wird man zwischen Taufritus und Taufbedeutung zu unterscheiden haben, also sagen müssen, daß das Spezifische nicht im Wie der Praxis, sondern allein in der Sinngebung, in der Beimessung der Bedeutung liegt. Denn in der Praxis wird man vermutlich die äußere Form der Johannestaufe nur gewandelt haben, besonders dann und dort, wo kein fließendes Wasser gegeben war. Die einzigen Ausführungen hierüber haben wir in der Didache[232], außerhalb unseres Kanons also. Apg. 8,26–40, wo von der Taufe des aithiopischen Eunuchen berichtet wird, vermag ich nicht als Quellenstück für den Taufritus zu bewerten[233]. Ebenso ist aus dem Sprachgebrauch von Römer 6 (συνετάφημεν ... ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν ... οὕτως καί ... V. 4) nicht die *Praxis* der Immersionstaufe mit Untertauch- und Wiederauftauch-Symbolik zu entnehmen[234], wohl aber das Verständnis der Tauf*bedeutung*, daß nämlich der Täufling mit dem Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen real verbunden wird.

Zum spezifisch Christlichen der Taufe nach dem Neuen Testament gehört gewiß ein Dreifaches[235], das durch alle besprochenen Taufstellen hindurch da ist: 1. In der Taufe handelt Gott am Menschen. 2. Dieses göttliche Handeln zielt ab auf die Applikation von Tod und Auferstehung Jesu Christi an den Menschen, oder anders: auf die Übergabe des Täuflings in den Besitz Christi. 3. Mit der Taufe auf Christus verbunden ist die Gabe des heiligen Geistes.

Ad. 1. Daß handelndes Subjekt im Taufgeschehen Gott ist, sagt Paulus betont 2. Kor. 1,21 f.; entsprechend wird vom Täufling als Objekt des Geschehens durchlaufend Römer 6 gesprochen. Dieser Aussagetenor, daß der Täufling nicht

232. Der Text von Didache cap. 7 lautet: »Über die Taufe. Taufet also: nachdem ihr dies alles vorher mitgeteilt habt, so taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes in lebendigem Wasser [ἐν ὕδατι ζῶντι]. Wenn du aber kein lebendiges Wasser hast, taufe in anderem Wasser; wenn du nicht in kaltem [taufen] kannst, so in warmem. Wenn du beides nicht hast, so gieße dreimal Wasser auf das Haupt im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.«

233. Anders H. v. Campenhausen, a.a.O., siehe oben Anm. 177.

234. Ebenso jetzt G. Kretschmar, a.a.O. 17

235. Wir lassen bewußt die Erwähnung der Sündenvergebung aus, weil sie bereits zur Bedeutung der Taufe Johannes des Täufers gehörte. Daß die mit der christlichen Taufe verbundene Sündenvergebung theologisch durch den Kreuzestod Jesu Christi uns zugeeignet wird und insofern doch spezifisch christlich in der Erklärung ist, bleibt davon unberührt.

durch eigene Kraft (Tit. 3,5: »nicht aus Werken der Gerechtigkeit, die wir getan haben«) das Heil zu erfassen vermag, sondern nur durch einen von außen kommenden Eingriff, durchzieht alle Schriftstellen. Auch der Sinn oder das Ziel dieses von Gott kommenden Eingriffs ist im ganzen übereinstimmend darin, daß der Täufling von den Sünden seiner Vergangenheit befreit und zugleich zum an Christi Kreuzesgeschehen Teilnehmenden und in Christus Wandelnden bestimmt wird. Dieses »von außen«, »von anderswoher« – dieses johanneische ἄνωθεν – wird als von Gott kommend und durch Christus eröffnet bekannt, und es wird dazu erklärend gesagt: Gott vollzieht einen Rechtsakt, nimmt den Täufling in sein Eigentum auf, macht ihn zum Kind, zum Sohn, gibt ihm dessen Rechte und Erbrechte. Das Neue gegenüber der vorchristlichen Johannestaufe liegt also darin, daß es sich nicht um eine Selbsttaufe handelt, nicht um einen mit der Umkehr verbundenen Akt der Sünden-Abwaschung und -Vergebung, sondern um ein göttliches Handeln am Menschen, bei dem die Person Jesu Christi entscheidender Beziehungspunkt ist und die Sündenvergebung Folge der Einbeziehung in die Geschichte Jesu Christi ist.

Ad. 2. Die christologische Pointierung der Taufe wurde oben als Abzielung des göttlichen Handelns auf die Applikation von Tod und Auferstehung Jesu Christi an den Menschen ausgedrückt. Gerade hier liegen nun Unterschiede vor, insofern bei Paulus und in den deuteropaulinischen Briefen an die Kolosser und Epheser diese christozentrische Deutung die Mitte darstellt, anderseits, etwa in der Apostelgeschichte, dieser Bezug durch βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα bzw. ἐπὶ oder ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ beinahe nur formelhaft zum Ausdruck kommt und seine Bezogenheit auf das Kreuzesgeschehen nicht erkennen läßt[236].

Da hier die Aussagen des Neuen Testaments differieren, müssen wir die Frage nach den *Entscheidungskriterien* angesichts unterschiedlicher Aussage-Gruppen im Kanon aufnehmen. Daß keine biblische Uniformität hinsichtlich der Taufaussagen besteht, war unser Ausgangspunkt; es war deutlich, daß weder eine Harmonisierung möglich ist, noch eine Entschärfung der Divergenzen durch Postulierung einer »Traditionsgeschichte« der Taufe sinnvoll durchgeführt werden kann[237]. Es bleibt bei dieser Lage nur die sachkritische Entscheidung, ob man seinen Standort dort wählen will, wo eindeutig die stärkste Entfaltung des Themas vorliegt – nämlich bei Paulus –, oder ob man einen reformatorischen Standort zur Basis nimmt – also Luther oder Calvin oder die jeweiligen Bekenntnisschriften – und von dort aus die Bibelstellen als Belege, als dicta probantia, auswählend heranzieht. Wenn ich ganz bewußt die erstgenannte Alterna-

236. Zum Problem vgl. neben H. Bietenhard in ThW V, 242 ff. und G. Delling: Die Zueignung des Heils in der Taufe, 1961, jetzt H. v. Campenhausen, in: Vig. Christ. 25 (1971), 1 ff.

237. Es läßt sich nicht alles im Neuen Testament zur Sprache Kommende genetisch verbinden und kausal erklären.

tive aufnehme und dabei das reformatorische sola scriptura zur Geltung zu bringen versuche, dann um in der augenblicklichen Tauf-Kontroverse – die durch eine hier zu prüfende Exegese neutestamentlicher Taufstellen ihr Pathos verliert – gerade die Schrift ausschlaggebend sein zu lassen. Und wenn wir Paulus dabei als maßgeblichen Sprecher innerhalb des Kanons erachten, dann wegen der Tatsache, daß allein bei ihm der Versuch einer theologischen *Entfaltung* der Taufe in christologischer und ekklesiologischer Richtung vorliegt. Zum sachlichen Kriterium unserer Entscheidung gehört endlich, daß wir mit Paulus auf der von der Reformation her uns überlieferten Argumentationsebene bleiben[238].

Gerade bei Paulus – so sagten wir schon oben – kommt die christologische Pointe in besonderer Weise zum Ausdruck. Die volle Aussage βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ begegnet zwar bei Paulus nicht, aber die Formulierungen in 1. Kor. 1,13 und 15 lassen den Rückschluß möglich erscheinen, daß sie dem Apostel bekannt war. Es ist aber m. E. mit βαπτίζειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν – wie es Röm. 6,3 begegnet und aus 1. Kor. 10,2 sowie 12,13 erschließbar ist – sachlich insofern dasselbe gesagt, als hier der »Name« für »Person« steht. Das Taufgeschehen verbindet mit Christus, es eignet dem einzelnen zu, was in Christi Tod für alle Menschen geschehen ist. Insofern geschieht in der Taufe die Umsetzung des extra nos Geschehenen in das pro me, und zwar durch ein göttliches Handeln. Daß hierbei Sündenvergebung und Rechtfertigung in einem mit Gottes χάρις dem Täufling geschenkt werden, deutet Paulus 1. Kor. 6,11 an und ist auch der These von Röm. 6,2 zu entnehmen, daß wir durch Christi Tod und unsere Taufe in diesen Tod der Sünde gestorben sind. Soweit man aus der nicht schlüssig beweisbaren Annahme, daß in Röm. 10,8–10 ein bei der Taufe abgelegtes Glaubensbekenntnis zitiert wird, Folgerungen ziehen darf, ist zu sagen: der Täufling bekennt, daß Gott Jesus von den Toten auferweckt hat und Jesus Christus sein κύριος ist, daß er in diesem Glauben gerettet wird. Das Faktum des Taufbekenntnisses setzt natürlich eine anerkannte Relation von Glaube und Taufe voraus[239].

Ist nun die eigentliche Spitze des paulinischen Gedankens, daß der Glaubende in der Taufe in den Tod Christi hineingetaucht und damit an Christus übereignet, mit der Geschichte seiner Passion verbunden ist, so sollte die Frage nach der Bewegung in der Zeit – ob wir bereits in Christi einmaligem Tod partizipierten oder ob Christi Tod auf unseren Tod in der Taufe übertragen wird[240] – als

238. Es könnte argumentiert werden, man solle doch die johanneischen Schriften zur Basis nehmen und von hier aus gegen den traditionellen Paulinismus kritische Positionen beziehen. Damit würde man – unter Zugrundelegung der johanneischen Grundschrift – nicht weit kommen, da hier die Taufbedeutung gar nicht besprochen wird und somit das Problem unerörtert bleibt.

239. Zum Thema vgl. unten 139 ff.

240. Vgl. die Auseinandersetzung mit E. Fuchs: Die Freiheit des Glaubens (1949), 28, bei G. Delling: Die Zueignung des Heils in der Taufe (1961), 73 und A. 248, sowie Re-

falsch, weil spekulativ, gestellt entlassen werden: Die gerade in Röm. 6 charakteristischen Aussagen mit σύν setzen eine eschatologische Gleichzeitigkeit des Glaubens mit dem extra nos in Christus Geschehenen, die keine vulgärzeitliche Analyse zuläßt. Ein zeitliches Moment kommt bei dieser »Einverleibung« ins Christusgeschehen nur dort zum Ausdruck, wo Paulus gegenüber den gnostisierenden Enthusiasten den eschatologischen Vorbehalt macht: er gebraucht das Futurum, um von unserer Teilhabe an Christi Auferstehung zu sprechen (Röm. 6,5.8). Es ist die Grundposition, die in Röm. 8,24 ausgedrückt ist[241] und auch bei der Taufe und der hier erfolgenden Zueignung des Heils festgehalten wird.

An diesem Punkt ist auf die Entsprechung und Divergenz in Kolosser 2,12 f. hinzuweisen: dieselbe Eingliederung ins Christus-Geschehen durch die Taufe wie Röm. 6, doch jetzt heißt es: »... in ihm seid ihr auch mit auferweckt ...« Der Vorbehalt ist hier preisgegeben. Und noch ein weiterer Zug ist hinzugekommen: die Sündenvergebung geschieht nicht – wie bei Johannes dem Täufer und vermutlich auch im vorpaulinischen Urchristentum – im Taufakt als Untertauchen im Wasser, sondern durch die Anteilhabe an Christus, der durch sein Kreuz unseren Schuldschein entkräftet, also vernichtet hat. Wenn dagegen Paulus nicht in derart ungebrochener Weise von der Gegenwärtigkeit des Heils sprechen kann, so darf das nicht als Zeichen einer geringeren Bewertung der realen Wirkung der Taufe angesehen werden. Vielmehr kommt die von Paulus festgehaltene Spannung zwischen Haben und Noch-nicht-Besitzen etwa darin zum Ausdruck, daß er einerseits sagt: »*So viele ihr auf Christus getauft seid, habt ihr Christus angezogen*« (Gal. 3,27) und anderseits die schon Getauften auffordert: »*Ziehet den Herrn Christus an*« (Röm. 13,14). Wirklichkeit des in Christus-Seins und Christus als habitus besitzen sind eben verschiedene Dinge: letzteres gibt es in der Zeit des Glaubens nicht.

Ad. 3. Zum Proprium der christlichen Taufe gehört die Gabe des heiligen Geistes (= Geist Gottes oder Geist Christi). Ob die Gabe des Geistes von Anfang der christlichen Taufpraxis an hinzugehörte, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit beantworten[242]. Paulus nennt die Geistgabe im Zusammenhang der Taufe ausdrücklich 1. Kor. 6,11; 12,13 und 2. Kor. 1,22 – der Epheserbrief spricht vom Siegel (der Taufe!), das der heilige Geist gegeben hat: 1,13 und 4,30 – ohne die Relation zwischen Taufe und Geistgabe zu bestimmen. Die Redeweise setzt eine opinio communis voraus und weist durch den Ausdruck: »*das Angeld des Geistes*

ferat und Stellungnahme bei H. Conzelmann: Grundriß der Theologie des NT (1967), 297 ff.

241. Röm. 8,24: »Denn in Hoffnung sind wir gerettet, eine Hoffnung, die man sehen kann, ist aber keine Hoffnung ... «

242. Auch wenn ein *Hinzuwachsen* der Geistgabe zur Praxisübernahme der Johannestaufe in der Logik der Sache liegt, so gibt es doch keine eindeutigen Belege für eine früheste Schicht ohne Geistgabe. Schon vor Paulus ist diese inhärenter Teil der Taufe.

in die Herzen geben« (2. Kor. 1,22) auf eine unzweifelhaft wirkliche Gabe hin, die Rechtsverbindlichkeit nach sich zieht[243].

Es wird nun freilich durch die Verklammerung von Geistgabe und Taufe die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Glaube und Taufe und nach dem sachlichen Verhältnis von Glaube und Geist dringlich. Die Fragen stellen sich einfach durch den vom Neuen Testament als nahezu selbstverständlich bezeugten Brauch, daß der an Christus Glaubende zur Taufe drängt und getauft wird. Kann aber der Glaube je ohne Gegenwart des Geistes gedacht werden? Wenn nein, muß man dann von einem zweifachen Geist sprechen, einem Bekehrungsgeist und einem Taufgeist[244]? Oder ist vielleicht doch die Taufanschauung des Urchristentums überfordert, wenn man ihr definierbare Klarheit über das Abhängigkeitsverhältnis von Taufe und Geist abverlangt und dabei natürlich eine »kausale« Relation wegen »primitivem« Realismus ausgeschaltet wissen will?

In der Tat fehlen zu dieser Frage alle Anzeichen einer Reflexion. Daß der Glaube die Taufe fordert und das Eine ohne das Andere eine lebensfremde Abstraktion wäre, ist für Paulus vorauszusetzen[245]. Zur Klärung der Frage muß man auf die zeitliche Folge von Wortverkündigung – Glaube – Taufe achten, die natürlich auch nicht thematisch, sondern beiläufig erscheint. 2. Kor. 1,19–24 folgen – in Stichworten – aufeinander: das κηρύσσειν (V. 19) – τὸ ἀμήν ... δι' ἡμῶν (V.20) – das βεβαιοῦν (V. 21) und σφραγίζεσθαι (V. 22) durch Gott, das gekrönt wird durch die Gabe des ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος (V. 22). Es unterliegt dieser Stichwortreihe natürlich keine Reflexion über die Stufen auf dem Wege vom Hören des Kerygmas bis zur Geistgabe bei der Taufe, sondern es ist sprachlicher Reflex des Lebens. Ähnlich steht es mit Röm. 10,8–10, wo im Anschluß an die Erinnerung an τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν (V. 8) das Taufbekenntnis als Zitat eingeflochten wird, wobei das ὁμολογεῖν ... κύριον Ἰησοῦν ausdrücklich genannt wird. Ein Bekenntnis dieser Art ist nicht menschliche Tat im Raume ethischen Antwortens, sondern auch hier muß gelten, was Paulus in anderem Zusammenhang sagt: »Niemand kann sagen κύριος Ἰησοῦς, außer im heiligen Geist!« Natürlich ist das Glauben niemals die menschliche Vorleistung, der die Geistgabe im Taufakt folgt. Ebensowenig aber ist der Glaube die einzige Geistgabe, woraufhin die Taufe als menschliche Antwort folgt. Jedesmal würde übersehen, daß der Glaubende sein Zum-Glauben-kommen auf Gottes Handeln und

243. Es besteht kein Grund zur Annahme, daß in der Apg zwei konkurrierende Traditionen zusammenlaufen, die eine entgegengesetzte Folge von Taufe und Geist bezeugen: a) Taufe als Abwaschung, dann Handauflegung zum Geistempfang; b) Geistempfang und Glaube, dann erst Taufe als Eingliederung in die Kirche. Es handelt sich hier – wie oben S. 113 ff. dargelegt, um eine lukanische Konstruktion, nicht aber um Spiegelung historischer Tatbestände.

244. Dahin tendiert J. D. G. Dunn, a.a.O. 226 ff., der die Unterscheidung von »Spirit-baptism« (= »conversion-initiation«) und »water-baptism« betont.

245. Hier ist H. Conzelmann, Grundriß, 296, A. 6, zuzustimmen.

Gnadenakt zurückführen will, nicht aber über die Phasen der Bekehrung nachdenkt.

Neben der Kennzeichnung der Taufe als Befestigung des Täuflings im Heilsgeschehen und der Befreiung von der Macht der Sünde als Anziehen des Herrn Christus ist bemerkenswert die Zuordnung von βαπτισθῆναι und περιπατεῖν (vgl. besonders Röm. 6,4 und 8,4), die Verbindung der Taufaussage mit ethischer Mahnung. Gewiß kann man nicht sagen, daß alle neutestamentliche Ethik als Taufparänese anzusehen sei. Wohl aber ist besonders in 1. Kor. 6; 2. Kor. 1 und auch Röm. 6 deutlich, daß Paulus die christliche Notwendigkeit seiner ethischen Forderung durch den Rekurs auf die Taufe begründet. Die neue ontische Situation des Getauften zeigt sich ihm in den Konsequenzen des Χριστοῦ εἶναι und der καινὴ κτίσις (vgl. 1. Kor. 6,19 f.; 10,1 ff.; Gal. 3,26 ff.), und es ist nicht auszuschließen, daß schon früh mit dem Taufakt ein vom levitischen Heiligkeitskodex abgeleitetes Katechismusstück mit Kerngeboten der Heiligkeit fürs περιπατεῖν des Getauften verbunden war, gleichsam Einlaßbedingungen für die βασιλεία τοῦ θεοῦ[246]. – Aus der greifbaren Affinität von Taufe und Ethik im Neuen Testament darf nun nicht der Schluß gezogen werden, daß die Taufe somit zur Ethik gehöre[247]. Wohl aber wird deutlich, daß bei Paulus die Forderung zum christlichen Wandel aus der Gabe der καινότης ζωῆς in der Taufe anknüpft, anders gesagt: daß der Imperativ im Indikativ des Christseins wurzelt. Prägnanter Ausdruck dieser Verbindung ist die Formulierung des Apostels Gal. 5,25: »Wenn wir im Geiste leben, so lasset uns auch im Geiste wandeln«: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν. Die Ethik des Getauften – als περιπατεῖν oder πνεύματι στοιχεῖν signiert – ist also in der Tat Antwort auf Gottes Handeln, menschliche Antwort. Die Taufe ist Basis für die Möglichkeit unserer ethischen Aktivität, nicht aber selbst Teilstück der Ethik.

Angesichts der nicht zu bestreitenden Tatsache, daß das Neue Testament eine Taufe von Unmündigen nicht bezeugt, ist weiter zu fragen, ob dies nur auf die missionarische Situation zu schieben ist oder theologische Gründe hat. Eine Stellungnahme hierzu erfordert das Aufnehmen der *Frage nach der Heilsnotwendigkeit* und nach dem *Gnaden-Charakter der Taufe:* Eine Heilsnotwendigkeit der Taufe läßt sich vom Neuen Testament aus nicht beweisen, wenn auch sofort

246. Diese Linie ist von angelsächsischen Forschern herausgearbeitet und m. E. zu wenig aufgegriffen worden: Ph. Carrington: The Primitive Christian Catechism, Oxford 1940, und E. G. Selwyn: The First Epistle of Peter, London 1946; vgl. auch E. Dinkler: Zum Problem der Ethik des Paulus, in: Signum Crucis, 204 ff.

247. K. Barth, S. 53, zieht diese anfechtbare Konsequenz aus einer richtigen Beobachtung: »Daß die Taufe im Neuen Testament (von den Täufertexten abgesehen) regelmäßig in *ethisch* ausgerichteten Texten auftaucht, dürfte das etwas Ungewohnte vorläufig rechtfertigen, daß wir sie hier unsererseits eben im Zusammenhang der christlichen *Ethik* zur Sprache bringen!« – In die gleiche Richtung geht der Einspruch bei E. Jüngel: Karl Barth's Lehre von der Taufe (1968), 50.

hinzuzufügen ist, daß ein Christsein und Gliedsein an der Kirche als Leib Christi ohne Taufe nirgends erwähnt ist und nicht denkbar scheint. Man steht besonders bei Paulus vor der gerade in der Selbstbescheidung theologischen Wissens beachtlichen Tatsache, daß das Mitsterben mit Christus und das Geschenk der Glaubensgerechtigkeit sowohl mit der Taufe zusammen als auch ohne Tauferwähnung zum Heil führen (vgl. zu der letzten Lösung Röm. 3,25; 10,10; Gal. 2,19; 6,14). Gottes Handeln läßt sich nicht innerweltlich binden, so wahr er sich selbst – nach dem hier einhelligen Urteil des Neuen Testaments – in der Heilszueignung an die Person und Geschichte Jesu Christi gebunden hat. Wir müssen nun trotz aller selbstverständlichen Zusammengehörigkeit von Glaube und Taufe sehen, daß nach Paulus die Taufe nichts absolut Zusätzliches schenkt, was nicht auch im Glaubensgeschenk und in der Gabe der Rechtfertigung dem Menschen zuteil wird oder werden kann[248]. Sogar den Empfang des Geistes kann Paulus auf den Glauben zurückführen (Gal. 3,2), ohne dabei die Taufe zu erwähnen[249].

Und doch ist für Paulus – und auch für die anderen Zeugnisse im Neuen Testament – die Taufe eine Handlung am Menschen, die eine reale Wirkung hinterläßt und nicht etwa nur zur Erkenntnis von Gottes gratia praeveniens führt[250]. Paulus läßt keinen Zweifel daran, daß selbst in Grenzfällen der getaufte schwere Sünder vor Gott anders dasteht als der ungetaufte (1. Kor. 5,5): insofern ist die Taufe ein unverlierbares Siegel, eine σφραγίς in der Linie von Ezechiel 9,4. Es wäre aber zu wenig, nur ein Schutzzeichen oder gar apotropäisches Mittel in der Taufe zu erblicken. Sie ist dadurch mehr, daß sie in das σῶμα Χριστοῦ eingegliedert und damit in das Heilsgeschehen hineinnimmt. Taufe schenkt neues menschliches Sein, eröffnet eine neue ontische Wirklichkeit, die nicht abgestreift werden kann, darum auch unwiederholbar ist.

Die in der Exegese angemerkten sprachlichen Beobachtungen an den neutestamentlichen Taufaussagen, nämlich die Aufnahme rechtlicher Termini, sind hier noch einmal in Erinnerung zu bringen[251]. Die ganze Liste von Rechtsbegriffen

248. Was in der Offenbarung der δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ prinzipiell dem Menschen angeboten ist, das wird in der Taufe ad personam geschenkt. – Trotzdem wird man auf die pointierte Frage: Kann ein Mensch auch ohne Taufe das ewige Leben ererben? antworten müssen: Ja – Gott hat hierzu ebenso die Freiheit, wie er aus Steinen Abraham Kinder erwecken kann (Matth. 3,9).

249. Was wiederum nicht heißt, daß der Empfang also selbstverständlich auch ohne Taufe möglich sei.

250. Vgl. K. Barth, S. 112: »Die Taufe [als Wassertaufe] geschieht in tätiger Erkenntnis der rechtfertigenden, heiligenden und berufenden Gnade Gottes: sie ist aber nicht Gnadenträger, nicht Gnadenmittel, nicht Instrument der Gnade. Die Taufe antwortet auf das eine ›Mysterium‹, das eine ›Sakrament‹ der Geschichte Jesu Christi, seiner Auferstehung, der Ausgießung des Heiligen Geistes: sie selbst ist aber kein Mysterium, kein Sakrament.«

251. Ohne Vollständigkeit zu geben, zählen wir auf: σφραγίζειν (2. Kor. 1.21 f.;

spiegelt das Bemühen des Paulus und des Urchristentums, die rechtliche Verbindlichkeit der Taufhandlung festzuhalten. Die Tatsache der Aufnahme der Rechtstermini hat also hermeneutische Bedeutung für die Handlung: zwischen Gott und dem Täufling hat durch die Taufe ein neuer Geschichtsabschnitt begonnen, der nicht mehr rückgängig zu machen ist. Mit der Anzahlung, dem Hinterlegen des ἀρραβών, ist der Kauf perfekt, obgleich der volle Abschluß des Handelns erst in der Zukunft geschieht. Der Getaufte ist mit einem Preis – dem Kreuzestod Christi – gekauft worden und Eigentum und Erbe. Mit diesen Rechtsbegriffen soll natürlich nicht das Schema eines Kaufvertrages in allen Phasen Modell stehen, sondern es geht um das sprachliche Deutlichmachen des Verhältnisses vom Täufling zu Gott und Christus, nicht um das Verhältnis des getauften Einzelnen zur Gemeinschaft der Getauften. 1. Petr. 3,21, wo der Rechtsbegriff ἐπερώτημα (lat. stipulatio = »Gelöbnis«) zur Konstituierung eines Vertrages begegnet[252], wird im Zusammenhang der ausdrücklichen Erwähnung der Taufe auf das Verfahren angespielt und damit in der Sache vorweggenommen, was bei Tertullian mit dem Fachausdruck für den Soldateneid »sacramentum« genannt wird[253]. Bei Paulus ist dieses »Gelöbnis« insofern zu erkennen, als es im Credo-Zitat von Röm. 10,8 f. da ist.

Wenn nun die Rechtsterminologie und die theologischen Taufaussagen im Neuen Testament darin konvergieren, daß sie Gottes verbindliches Handeln am Menschen in der Zueignung der in Jesus Christus offenbarten Gnade zum Ausdruck bringen, wenn ferner die Taufe die καινὴ κτίσις, ja die Wiedergeburt begründet – gewiß nicht empirisch ausweisbar, aber als eschatologisches Siegel – warum sprechen wir dann nicht ruhig vom ›sakramentalen‹ Charakter der Taufe? Weil der Begriff des Sakraments in seiner theologischen Verwendung eher zur Verunklärung als zur Klarheit führen kann. Da die Verbindlichkeit der Gnadengabe in den Taufaussagen des Neuen Testaments deutlich ausgesagt war, ein Äquivalent für den lateinischen Begriff sacramentum im griechischen Neuen Testament aber fehlt, ziehen wir vor, auf diesen Begriff vorläufig zu verzichten[254]. Wir

Eph. 1,13 f.; 4,30 [?]); χειρόγραφον (Kol. 2,14); υἱοθεσία u. κληρονομία (Röm. 8,24 f.); ἀρραβών (2. Kor. 1,22; Eph. 1,14); ἐπερώτημα (1. Pt. 3,21); βεβαιοῦν bzw. βεβαίωσις (2. Kor. 1,21; Kol. 2,7; Phil. 1,7 [?]).

252. Vgl. besonders die Beobachtungen von A. Ehrhardt, in dem A. 187 genannten Beitrag.

253. Siehe G. Bornkamm, sub voce μυστήριον in: ThW IV, 833 f.

254. K. Barth, S. 120, hat auf die römische Rechtssprache hingewiesen, der der Begriff sacramentum entnommen wurde und der dann – insbes. durch die Schriften Augustins – eine Eigengeschichte in der Theologie durchmachte. In der Tat kann das Wort »Sakrament« heute sowohl das »ex opere operato« als auch das lutherische »est« und Zwingli's »significat« beinhalten. – In der röm. Rechtsgeschichte liegen seit alters zwei verschiedene Bedeutungen vor: 1. im röm. Zivilprozeß ist sacramentum ein zu hinterlegendes Haftgeld; 2. im Militärleben ist sacramentum der vom Soldaten zu leistende

nehmen dem Gnaden-Charakter der Taufe nichts, wenn wir das Wort nicht verwenden. Denn *nicht* sagen wir: die Taufe ist kein Sakrament! Vielmehr sagen wir: In der Taufe handelt Gott effektiv am Täufling, er versiegelt ihn und gibt ihm als Angeld den heiligen Geist – ob dafür das Wort Sakrament begrifflich adaequat ist, bedarf u. E. einer neuen Untersuchung.

Man muß bei Paulus beachten, daß für ihn die Taufe ein im Kern nicht analysierbares »Handeln Gottes« ist, das mit seiner Kraft den neuen Menschen schafft, die christliche παλιγγενεσία wirkt. Da die Geistgabe inhärent zum Taufgeschehen hinzugehört, ist durch das Wirken des πνεῦμα jede rational eingrenzbare Schranke der Taufwirkung gebrochen[255]. Gerade wenn man die von Paulus 1. Kor. 10,1 ff. gegebene Warnung vor dem Mißverständnis einer ma-

Eid an den Vorgesetzten. Ad 1: Bei der Frage der Legis actio sacramento (in rem und in personam) mußte ein »Wettpreis« von beiden Seiten hinterlegt werden. Der Verlierer mußte die Wettsumme an die gutachtenden Pontifices – später an den Staatsschatz – zahlen; vgl. M. Kaser: Römisches Zivilprozeßrecht (1966), 60 ff. Allerdings wurde dieses schon früh bezeugte Sakraments-Verfahren seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. vom sogenannten Formularprozeß verdrängt (Kaser, a.a.O. 107 ff.), seit Augustus wohl endgültig (mit bestimmten Ausnahmen, Kaser, a.a.O. 114 f.). – Ad. 2: Es ist durch Livius XXII 38,1 u. a. belegt, daß der Soldat zwei Eide zu leisten hatte: einerseits den an den Konsul (später Kaiser), als sacramentum bezeichnet, anderseits den zu gegenseitiger Hilfe, zu Kameradentreue, iusiurandum bezeichnet. Insbesondere der Eid als sacramentum nimmt an Bedeutung in der Kaiserzeit zu. – Als Tertullian, der ja selbst von Hause aus Jurist war und die theologische Sprache mit über das NT hinausgehenden Rechtsbegriffen bereichert hat (vgl. A. Beck: Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian [2. Aufl., 1967]), das Wort sacramentum aufnahm, knüpfte er am Soldateneid an, vermutlich im Zusammenhang der Konzeption der militia Christi. – Zur römischen Geschichte von sacramentum als Soldateneid vgl. Salv. Tondo, in: Studia et Documenta Historiae et Iuris 29 (1963), 1–123; 34 (1968), 376–396; ders.: La Semantica di »sacramentum« nella sfera iudiziale, ibid. 35 (1969), 249–339. Kritische Ergänzungen gibt A. Momigliano, in: Journ. of Roman Studies 57 (1967), 253/4.

255. Von dieser Betonung der πνεῦμα-Gabe im Taufgeschehen aus meine ich, die Unmündigen-Taufe theologisch »konkludieren« zu dürfen. Ich hatte diesen Ausdruck der Rechtsmethode gebraucht (in meinem Artikel »Taufe im Urchristentum› in RGG, 3. Aufl., VI, 636), um einerseits zu betonen, daß sich die Kindertaufe im Neuen Testament nicht historisch aufweisen lasse, anderseits aber, um auf die Rechtfertigung der Kindertaufe durch die πνεῦμα-Lehre hinzuweisen. Es ist die Sachparallelität der Aussagen über die Geistgabe *aufgrund des Glaubens* Gal. 3,2 und *aufgrund der Taufe* 1. Kor. 12,13 nicht zu übersehen, dazu noch die Aussage Röm. 5,5: »Die Liebe Gottes ist ausgeschüttet in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist.« – K. Barth hat im Vorwort zur Kirchlichen Dogmatik IV,4, p. XII, meinen Satz aufgenommen und nicht ohne Ironie dahin ausgelegt, daß ich für die Kindertaufe trotz Fehlens im Neuen Testament »ihre Berechtigung, ja Notwendigkeit, theologisch zu konkludieren«, »freundlich die Erlaubnis« gegeben hätte. Mit dieser Interpretation hatte ich nicht gerechnet, sonst hätte ich ausführlicher argumentiert.

gischen Garantie neben den Hinweis von 1. Kor. 5,5 stellt, wo auf die objektive Wirkung der Taufe in der πνεῦμα-Gabe abgehoben ist[256], so wird deutlich, daß das paulinische Verständnis sowohl den Magismus als auch den Symbolismus hinter sich läßt und eschatologisches Sein dem Täufling zuspricht.

III. Kritik an der biblischen Begründung von Karl Barths Tauflehre

Es ist wohl jedem auch nur etwas mit Barths Theologie Vertrauten klar, daß es sich bei seiner Tauflehre um einen Ausschnitt innerhalb der Gesamtkonzeption seiner Dogmatik handelt, nicht aber um eine Abhandlung monographischer Art, die eine Theologie der Taufe entwirft und allein auf dieses Thema ausgerichtet wäre. Insofern wird hier nicht ein statisch in sich ruhendes Gebäude errichtet, sondern auf schon gesetzten Pfeilern aufgebaut oder korrekter im Bilde gesprochen: es wird unter Verwendung der Fundamente der bisher erbauten Dogmatik ein Anbau erstellt. Man scheut sich deshalb zunächst, allein mit exegetischen Methoden die Prüfung von Barths Thesen vorzunehmen. Wenn wir es dennoch hier tun, so aufgrund von Barths eigenem Anspruch, im richtigeren Verständnis der Texte und in besserer Bibelgemäßheit eine Basis gefunden zu haben, die ihn verpflichte, sich gegen die Tradition zu stellen[257]. Insofern ist man es Karl Barth schuldig, seine exegetische Basis zu prüfen. Man wird dabei darüber hinwegsehen müssen, daß Barth keine Zeichen einer Auseinandersetzung mit exegetischen Arbeiten gibt[258], sondern – auf der Basis von Markus Barths Taufbuch – in direktem Dialog mit dem Text sich bewegt.

An zwei Stellen kommt der biblischen Begründung, soviel ich sehe, besondere Bedeutung zu: 1. Bei der Besprechung »exegetisch relativ sicherer ... Daten« des Neuen Testaments zur christlichen Taufe vor der systematischen Behandlung der Frage von Grund, Ziel und Sinn der Wassertaufe (S. 49–55). 2. Bei der exegetischen Behandlung der im allgemeinen für eine biblische Begründung der Wassertaufe als Sakrament herangezogenen Stellen (S. 117–140). Es mag dabei notiert werden, daß es bei dem erstgenannten Abschnitt weitgehend um eine theologische Meditation über Texte geht, um den Grund, die necessitas praecepti für die Wassertaufe zu gewinnen, bei dem zweiten, um eine »Destruktion der kirchlich-theologischen Tradition des sakramentalen Taufverständnisses«[259] aufgrund von neutestamentlichen Taufaussagen.

256. Auch wenn Paulus keine Stellung zur Sachfrage der »Totentaufe« bezieht, darf man 1. Kor. 15,29 entnehmen, daß er die reale Wirkung der Taufe hierbei voraussetzt.

257. Siehe das Zitat oben S. 60.

258. Ab und zu gibt es kleine Seitenhiebe: vgl. S. 57 gegen R. Bultmann, Gesch. der Synopt. Tradition, 3. Aufl., 1957, 269.

259. E. Jüngel, Karl Barths Lehre von der Taufe (Theologische Studien 98), 1968, 13.

Bei der positiven Begründung der Wassertaufe geht es Barth zunächst darum, Randfragen zu besprechen, bevor er zur Behandlung von Jesu eigener Taufe als praktisch-faktischem Befehl zur Taufe übergeht. Denn das Wesentliche ist ihm – unabhängig von der Besprechung der »exegetisch relativ sicheren ... Daten« –, daß Matth. 28,19 zwar einen vom Auferstandenen »ausdrücklich ausgesprochenen Taufbefehl« enthalte, der »auf alle Fälle« zeige, »daß die Gemeinde ihr so selbstverständliches Taufen auf einen Befehl des Herrn zurückführen, daß sie es anders als damit nicht begründen und rechtfertigen wollte« (S. 56). Nun aber kommt es zu einem gedanklichen Sprung: Der explicite Taufbefehl verweise uns »mit unserer Frage nach dem Grund der christlichen Taufe an die Geschichte Jesu Christi ... , um deren Erschließung es sich ja in seiner Auferstehung handelt« (S. 57). Denn wie die Osterberichte nicht Erzählung von etwas Neuem seien, sondern »Erzählung von der Machtwirkung der *zuvor* Ereignis gewordenen Worte, Taten und Leiden Jesu Christi« – so sei auch der »direkte Taufbefehl nicht als ein Novum« zu würdigen, »sondern als solenne Explikation und Proklamation der in der Geschichte Jesu Christi *zuvor*, nämlich ... in seiner eigenen Taufe am Jordan – damit daß *er selbst sich von Johannes taufen ließ* – vollzogenen ›Einsetzung‹ der christlichen Taufe« (S. 57)[260]. Und zwar kommt Barth unvermittelt zur Deutung der Taufe Jesu als ein »exemplarisches und damit imperatives Taufgeschehen«: »Die Taufe Jesu markiert als *seine* Taufe gewissermaßen den Angelpunkt zwischen göttlicher Wendung und menschlicher Entscheidung« (S. 58). Man sieht bereits an diesem Satz, daß er nicht den synoptischen Berichten über Jesu Taufe durch Johannes den Täufer entnommen sein kann, sondern daß hier eine applicatio der Barthschen Dogmatik an die biblische Geschichte Jesu von Nazareth erfolgt. Denn der Satz spiegelt ja die Ausgangsbasis der Barthschen Tauflehre, daß zwischen »göttlicher Wendung« in der Geisttaufe und »menschlicher Entscheidung« zur Wassertaufe zu unterscheiden sei und verankert diese Trennung in einer theologisch gedeuteten biographischen Überlieferung Jesu[261]. Schließlich wird zusammenfassend gesagt, daß hier die necessitas

260. Hierzu E. Jüngel, a.a.O. S. 21: »Formgeschichtliche Beobachtung bekommt also dogmatische Relevanz, wenn Barth im Taufbefehl die Geschichte Jesu Christi interpretiert sieht.« Jedoch vermag ich nicht zu sehen, wo Barth hier eine »formgeschichtliche« Beobachtung anstellt. M. E. postuliert Barth etwas, was der Text aus sich nicht hergibt: Taufe Jesu – Versuchung Jesu – Passion Jesu, die als Geschichte ihrerseits wieder auf den Anfang zurückverweise.

261. E. Jüngel zeigt in seiner Studie sehr schön, wie bei Barth »aufgrund des *extra nos* der Geschichte Jesu Christi und ihres *pro nobis* pointiert vom Handeln Jesu Christi *in nobis* die Rede ist« (18). Er zeigt weiter, wie Barth die christliche Taufe nicht nur »entmythologisiert«, sondern »existential interpretiert« (23 f.), wobei ich allerdings meine, daß Barths Methode mit dieser hermeneutischen Signatur nicht richtig getroffen wird. – Für die protestantische und ökumenische Theologiegeschichte mag jedoch wichtig sein zu notieren, daß *Barth* das »Sakrament« *»entmythologisiert«*.

praecepti vorliege, der sich die neutestamentliche Gemeinde gebeugt habe. Denn in der Taufe am Jordan sei dieses Gebot zu taufen »tatsächlich vernehmbar« gewesen:

»Was geschah denn in Jesu Taufe am Jordan? Drei Linien lassen sich leicht und relativ frei vom Verdacht künstlicher Einlegung sichtbar machen: Es ging (1) um die Handlung, in der sich Jesus der Herrschaft *Gottes* freiwillig, konkret und unzweideutig auf Gnade und Ungnade unterworfen, ausgeliefert und zur Verfügung gestellt hat. Es ging (2) darum, daß er sich eben mit dieser Handlung ebenso freiwillig, konkret und unzweideutig in die Reihe und Gemeinschaft der dem Gericht Gottes verfallenen, nur eben auf sein freies Vergeben ihrer Sünden angewiesenen *Menschen* stellte. Und es ging (3) darum, daß er sich in dieser Handlung (in ihrem doppelten Sinn) anschickte, im *Dienste* Gottes *und* der Menschen das zu tun, was als Werk Gottes für den Menschen und als des Menschen Werk für Gott nur er tun konnte und in seinem Leben und Sterben als Messias Israels und Heiland der Welt wirklich getan hat« (S. 59).

Natürlich stimmt das alles, *sofern* man nicht nur Jesu messianisches Selbstbewußtsein und aktives Gehen zum Kreuzestod als historisch gegeben bejaht, sondern auch noch das vere Deus et vere homo als Christologie der Taufgeschichte Jesu zugrunde legt. Diese Aspekte aber sind von Barth nicht als *Problem* aufgezeigt und also auch nicht beiseite gestellt. Sondern hier *setzt* Barths eigener in dogmatischen Kategorien reflektierender Glaube an die Person Jesu Christi eine Geschichte Jesu, hier schafft Glaube dogmatisch gedeutete Geschichte[262].

Wesentlich vorsichtiger geht Barth vor bei der Wegbereitung für die ethische Auslegung der Wassertaufe, bei der Destruktion des sakramentalen Verständnisses neutestamentlicher Taufstellen. Er empfindet die Notwendigkeit, zuerst seine »allgemeinen hermeneutischen Gesichtspunkte« in »zwei Andeutungen« zu fixieren:

1. Scriptura sui ipsius interpres – man solle den »überlieferten Wortlaut aus sich selbst und von seinem eigenen näheren und ferneren Zusammenhang her zu verstehen« versuchen, Hypothesen nur als letztes Erklärungsmittel aufstellen, endlich: den Text also tunlichst freigeben »zu sagen, was er selbst sagen will« (S. 121).

2. Der Exeget darf nur scripturam per scripturam *interpretieren,* er darf sich

262. Die Formulierung am Anfang des Zitats: » ... relativ frei vom Verdacht künstlicher Eintragung« zeigt, daß sich Barth keiner exegetischen Transgression bewußt ist. – Auch beim Abschluß der Ausführungen über den »Grund« der Wassertaufe, wo Barth (74 f.) über unsere Nachvollziehung der Taufe Jesu spricht, heißt es vorsichtig: »Das ist ein Gedankengang, der uns so im Neuen Testament nirgends begegnet: vielleicht doch gerade darum nicht, weil sein Gehalt und Ergebnis der neutestamentlichen Gemeinde selbstverständlich war.« Hier kann der Neutestamentler nicht mitgehen. Wie kann er zur *Basis* machen, was in der Schrift *nicht* zur Sprache kommt, weil es »selbstverständlich« ist?

nicht anmaßen, mit zwingender Evidenz das Selbstverständnis des Autors *erklären* zu können. »Unfehlbar war und ist keine exegetische Methode.« Unsicherheit hinsichtlich der Ergebnisse brauche das nicht zu bedeuten, wohl aber folge aus solcher Einsicht Bescheidenheit. Vorläufig dürfe aber der Exeget von seinen Ergebnissen aus weiter denken (S. 121).

Beide »hermeneutischen« Regeln haben ihre Pointe: Wird in der ersten Regel die Kontext-Exegese gefordert und werden Hypothesen nur als ultima ratio geduldet, dem Text und seiner eigenen Intention ein Primat zuerkannt, so wird damit eine dogmatische oder philosophische »Nostrifizierung« oder »Domestizierung« neutestamentlicher Aussagen abgelehnt[263]. In der zweiten Regel werden notwendige *Interpretation* und falsche *Erklärung* (mit ihrer positivistischen Absolutsetzung von Ergebnissen) gegenübergestellt. Dem Sprachgebrauch nach heißt das, daß Barth das hermeneutische Problem des Verstehens bejaht und die Vorstellung etwa von W. Klaas[264], als gebe es einen direkten Weg vom Vernehmen des Textes zur Auslegung, verneint [265].

Es bleibt das, was Barth hier sagt, freilich hinter dem zurück, was man bei einer das sola scriptura-Prinzip aufnehmenden Exegese sagen müßte. Wie die Thesen jetzt dastehen, wirken sie als biblizistische und anti-religionsgeschichtliche Forderungen. Was fehlt, ist etwa die Erörterung der Rolle des Vorverständnisses sowie der Rückfrage des Textes an das Vorverständnis. Dazu hatte Barth in seiner Auseinandersetzung mit Bultmanns existentialer Interpretation sich schon früher geäußert – bejahend und eingrenzend[266]. Vor allem wäre die Frage der möglichen Aussageunterschiede und der Sachkritik zu erörtern gewesen, zumal Barth m. W. in keiner Arbeit derart einschneidend *Sachkritik* treibt wie in dieser Taufarbeit. Endlich wäre die an den Text gestellte Frage kritisch auf ihre Sachadäquatheit oder mögliche Verkürzung des vom Text Gemeinten hin zu beleuch-

263. Vgl. K. Barth, Rudolf Bultmann – ein Versuch, ihn zu verstehen, 1952, S. 49. – Es ist mir nicht sicher, ob Barth dem Satz R. Bultmanns im Vorwort seiner »Exegetica« (1967) zustimmen würde, wo Bultmann ausspricht, daß es ihm in seiner Arbeit »daran gelegen hat, die Einheit von Exegese und Theologie zu erstreben, und zwar in der Weise, daß der Exegese der Primat zukommt«.

264. W. Klaas, Der systematische Sinn der Exegese Bultmanns, in: Theol. Existenz Heute (NF 26) 1951, 29 ff.

265. Die Vorsichtigkeit Barths beim Feststellen des im Text Ausgesagten ist in der Tat allerorts belegbar. Barth bleibt beim »relativ« Erhebbaren. Um so merkwürdiger ist dann aber die Sicherheit der intuitiv entfalteten Wahrheiten, die er »vorläufig« weiterdenkend (S. 121) bietet. – Theologiegeschichtlich höchst bedauerlich bleibt, daß *Bultmanns* umfangreiche Glossen zu *Barths* Dogmatik Teil I anscheinend verloren sind. Vgl. die Notizen in: Karl Barth – Rudolf Bultmann: Briefwechsel 1922–1966, hg. von B. Jaspert (1971), 78 f. und 82 Anm. 1.

266. K. Barth, Rudolf Bultmann – ein Versuch, ihn zu verstehen, S. 48–50; Dogmatik III, 2 (1948), 534.

ten gewesen, also das Woraufhin der Fragestellung zu prüfen. Die Frage Barths ist jeweils: Versteht das Neue Testament den Text sakramental oder nicht? Daß er selbst bereits für die nichtsakramentale Taufauffassung sich damit entschieden hat, daß er sie als menschliche Tat und somit als ethische Antwort interpretiert und postuliert, wird nicht als Zirkelschluß freigelegt. Daß die Taufe als Ethik letztlich keine Möglichkeit gibt, die Säuglingstaufe zu bejahen, weil Säuglinge eben noch nicht zur Antwort mündig sind, die Verneinung der Säuglingstaufe bereits im antizipierten Ansatz feststeht, wird nicht kritisch beleuchtet.

Den zwei genannten hermeneutischen Gesichtspunkten läßt Barth noch drei Vorbemerkungen zur konkreten Aufgabe der Exegese im Zusammenhang der Tauflehre folgen (122 f.):

1. Die Taufhandlung sei im Leben der neutestamentlichen Gemeinde so einschneidend, daß über das Vorkommen von βαπτίζειν hinaus viele »Tauftexte« existierten, wo eben mit anderen Worten davon die Rede sei, z. B. Wasser, Fluß, Teich, Brunnen, Bad, Waschung. *Aber* es sei sofort hinzuzufügen, »daß es sich dabei doch nur um äußerlich *assoziierende* Berührungen des ganzen Bereiches handeln dürfte, die für die *Frage nach dem Sinn* der Taufe nicht oder kaum ergiebig sein können«. – Das ist m. E. eine methodisch nicht vertretbare Einengung, da sie praktisch darauf hinausläuft, daß ergiebige Tauftexte apriori eben nicht behandelt werden – z. B. 2. Kor. 1,21 f.[267]!

2. Es gebe nur *zwei* die Taufe *»selbständig* zur Sprache« bringende Texte: Jesu Taufe im Jordan (Mark. 1,4–8 u. parr.) und Matth. 28,19. Die Apostelgeschichte wolle an den Taufstellen keine »Lehre« bringen, und die übrigen Stellen stünden meist in ethischen Zusammenhängen – bemerkenswerterweise, denn die Taufe sei eben »ein Element des *Lebens* mehr als der Lehre«. Eine Tauftheologie – wie sie Barth entfalten will – fände man nicht im Neuen Testament[268]. – Letzteres ist richtig, aber die Beobachtung der Nachbarschaft von Taufe und Ethik wird nicht aus der Intention des Kontextes heraus interpretiert, sondern als Argument für die Einordnung der Taufe in die »Ethik« gebraucht. Und was die zwei Tauftexte mit thematischer Bedeutung angeht, so wäre zwar ihre Herausstellung durch Barth als Ergebnis einer sachkritischen Entscheidung eigens zu erörtern, aber allein vom Text her gesehen ist sie nicht zu rechtfertigen. Es werden Akzente gesetzt, die nicht Voraussetzung sein dürfen, um daran dogmatische Thesen zu knüpfen.

3. Barth definiert seine konkrete exegetische Aufgabe: genau zu unterscheiden, »ob und inwiefern sich das, was von ihr (der Taufe) gesagt wird, wirklich auf die Taufhandlung als solche – oder aber ... auf das (sich) bezieht, was wir hier ihren Grund einerseits und ihr Ziel andererseits nannten – auf die die Taufhandlung

267. Hier schließt sich Barth der These von Markus Barth, a.a.O., an, der (S. 313) behauptet hatte, daß σφραγίς und σφραγίζειν nichts mit der Taufe zu tun hätten, der deshalb ebenfalls 2. Kor. 1,21 f. nicht als Taufstelle behandelt.

268. Gleichwohl aber wolle er fragen »als ob wir noch nichts wüßten« (118).

begründende und in ihr intendierte, in ihr sich spiegelnde, aber doch nur spiegelnde göttliche Heils- und Offenbarungstat« (S. 122). Was hier gefordert wird, widerspricht nun freilich der zweiten hermeneutischen Regel, nämlich den Text freizugeben, »zu sagen, was er selbst sagen will«. Denn die eingeführten Distinktionen von Grund, Ziel und Sinn der Taufe gehen in den Texten ineinander über. Von der »Taufhandlung« im strengen Sinn, also vom Taufritus, ist in ihnen seltener die Rede, Grund und Ziel der Taufe machen die »Bedeutung« der Taufe aus, von der unsere Texte vielfältig sprechen.

Was den Entwurf der Barthschen Tauflehre als ganzen angeht, wie er auch in der Form eines knappen Lehrtextes in zwei Abschnitten auf Seite 1 zusammengefaßt vorgestellt wird, so ist für ihn schlechterdings als Basis anzusehen *die Unterscheidung von »Geisttaufe« und »Wassertaufe«*. Äußerlich wird hierbei an Mark. 1,8 angeknüpft, wo Johannes der Täufer zum ihn aufsuchenden Volk sagt: *»Ich habe euch* (nur) *mit Wasser getauft, er aber wird euch mit heiligem Geist taufen.«* Die Antithese ist nicht notwendig exklusiv, sondern sie ist die von Vorbereitung und Erfüllung, und sie ist mit Varianten im Detail sowohl von Matthäus (3,11 f.) und Lukas (3,16 f. von Q) als auch von Johannes (1,33) bezeugt. Hinsichtlich der erweiterten Weissagung: der Stärkere werde mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen, ist die Überlieferung von Matthäus und Lukas als die ältere anzusehen. Dabei ist es als wahrscheinlich zu beurteilen, daß mit dem βαπτίζειν ἐν πυρί eine deifizierende Taufe gemeint ist, zu der erst sekundär der Geist hinzukam[269]. Was von Johannes dem Täufer als Weissagung über den Kommenden und Stärkeren gesagt war, läßt Lukas in Apg. 1,5 den Aposteln durch Jesus als Naherwartung verkünden: *»Denn Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber werdet in wenigen Tagen mit dem heiligen Geist getauft werden.«* Die Unterscheidung der christlichen Taufe, die den Geist vermittelt, von der Johannestaufe, die nur im Wasser geschieht – die auch Apg. 19,1–5 wiederkehrt –, wird hier von Jesus selbst ausgesprochen[270]. Es ist indes nicht möglich, von hier aus das Postulat einer »Geisttaufe« *ohne* Wasser zu begründen. Hätte es das »Taufen« mit Geist neben der Wassertaufe gegeben, so wäre ein reales βαπτίζειν von einem metaphorischen zu unterscheiden und letzteres das eigentlich Christliche. Hier liegt die Gefahr einer pfingstlich-enthusiastischen Konstruktion, die sich auf die beiden Stellen von Mark. 1,8 (par.) und Acta 1,5 nur scheinbar zu stützen vermag. Das heißt: die Unterscheidung von Geist-»Taufe« und Wasser-Taufe ist insofern eine historische Distinktion, als es diese Alternative *vor* Pfingsten gab, seither aber die Taufe auf Jesus Christus sowohl

269. Vgl. C. M. Edsman: Le baptême de feu (1940), und R. Bultmann, in: Gött. Gel. Anz. 204 (1942), 202 ff.

270. Zur Exegese der Stelle vgl. K. Lake und H. Cadbury: The Beginnings of Christianity IV (1933), 7; E. Haenchen: Die Apostelgeschichte (12. Aufl., 1959), 111, und H. Conzelmann: Apostelgeschichte (1963), 22.

die Abwaschung der Sünden mittels Wasser als auch die Geistgabe umfaßt, derart selbstverständlich, daß eine zeitliche Zerreißung oder Analyse im Taufgeschehen unmöglich ist. K. Barth ist hier einer von Markus Barth entworfenen Zweistufen-»Taufe« gefolgt: 1. Des »Menschen Wendung zur Treue gegen Gott ... als seine Taufe mit dem heiligen Geist zum Neubeginn gerade seines Lebens ... «; 2. »Der erste Schritt ... seines christlichen Lebens ist seine in eigener Entscheidung von der Gemeinde begehrte und durch sie vollzogene Taufe mit Wasser ... «[271].

Das entscheidend Befremdliche ist die ambivalente Verwendung des Wortes »Taufe« – das im Griechischen eben mit βάπτειν und βαπτίζειν das Moment des Eintauchens in Wasser (Wein oder Blut) anklingt – für etwas Grundverschiedenes: a) das Taufen als Tauchen im Wasser und b) als Empfang der Gabe des heiligen Geistes. Warum spricht Barth nicht einfach von Geistgabe einerseits und Taufe (= im Wasser) anderseits? Ob hier nicht doch Barths Abneigung, seine »Sache« mit »bestimmten Begriffen« vorzutragen[272], zum theologischen Mißverständnis führt?

Exegetisch richtig ist an Barths Entwurf der Hinweis darauf, daß in der Regel im Neuen Testament der Glaube der Taufe vorangeht, und daß der Glaube als Geschenk Gottes ohne Wirken des heiligen Geistes nicht denkbar ist. Insofern ist der Geist als πνεῦμα ἅγιον die Ursache und nicht die Folge des Glaubens und läßt sich die Taufe nicht als Vermittlerin der Geistgabe bezeichnen. Die Betonung des Glaubens als Gabe und Aufgabe ist gut neutestamentlich. Das Richtige wird nun aber entscheidend aufgehoben durch die Bezeichnung der Taufe als menschliche Tat, während sie bei Paulus Geschenk neuen menschlichen Seins ist[273]. Sie soll nach Barth *ein Sich-Festlegen des Täuflings* durch seine Antwort auf die Treue Gottes bedeuten, während sie bei Paulus *ein Festgemachtwerden des Täuflings durch Gott* ist[274]. Der bei Paulus dominierende Zug, daß in der Taufe *Gott* am Menschen *handelt,* fällt hin; ja, die Sicht ist umgekehrt: das ethische Tun des Menschen in der Taufantwort vermag für Barth »rettendes Handeln« zu sein[275]. Hier blickt trotz des zeitlichen Vorbaues der »Geisttaufe« – im Barthschen Sinne – vor die Wassertaufe ein Synergismus durch, der dem Neuen Testament und auch dem bisherigen Weg der Barthschen Theologie fremd war. Und sollte wirklich keine Spur von Synergismus bei Barth im Spiele sein, so wäre

271. Vgl. K. Barth, S. 1: Die Geisttaufe wirkt kausativ, die Wassertaufe kognitiv – insofern stehen beide auf verschiedenen Ebenen.

272. K. Barth – R. Bultmann, Briefwechsel ... (1971), 4 und bes. 85 f.

273. Diese Formulierung stammt von E. Jüngel, a.a.O. S. 50.

274. Vgl. dazu 2. Kor. 1,21 f.: »Der aber uns mit euch auf Christus festgemacht und uns gesalbt hat, ist Gott, der uns auch versiegelt und uns das Angeld des Geistes in unsere Herzen gegeben hat.« Siehe zur Sache E. Jüngel, a.a.O. 15, und E. Dinkler, in: Signum Crucis, 90 ff.

275. K. Barth, 231.

nach seinem Gesamtkonzept die Wassertaufe schließlich und endlich ein Appendix von Menschenhand, soteriologisch aber unnötige Handlung, allenfalls eine Symbolhandlung für ethische Entschlossenheit[276].

Mit dem sympathischen Vorbehalt des Irrens kommt Karl Barth zur letztlich doch befremdlichen Formulierung seines Befundes, den er »bis auf bessere Belehrung im einzelnen und ganzen für erwiesen und verbindlich halten und also im Folgenden voraussetzen« muß: » ... die christliche Taufhandlung ist nach dem, was im Neuen Testament über sie zu lernen ist, mit hoher, um nicht zu sagen höchster Wahrscheinlichkeit *nicht* als ein den Menschen reinigendes und erneuerndes Gnadenwerk und Gnadenwort, sie ist also *nicht* als ›Mysterium‹, nicht als ›Sakrament‹ im Sinne der herrschend gewordenen theologischen Tradition zu verstehen. Des Menschen Reinigung und Erneuerung geschieht nach dem Neuen Testament in der in seinem Tode sich vollendenden Geschichte Jesu Christi, vermittelt durch das Werk des Heiligen Geistes. Das Neue Testament kennt außer und neben dieser Heilsgeschichte und Heilsvermittlung keine andere, kein Duplikat dieses einen göttlichen Tuns und Redens« (S. 140).

Vom Neuen Testament aus ist dieses Ergebnis als mit Text und Intention nicht vereinbar zu bezeichnen. Es ist dem Ergebnis Barths aufgrund unserer Exegese entgegenzustellen:

1. Der Grund zu des Menschen Reinigung und Erneuerung ist extra nos im Kreuzes- und Ostergeschehen Jesu Christi gelegt und wird dem einzelen Menschen durch Gottes Handeln auf drei Wegen vergegenwärtigt und zugeteilt:

durch das Wort der Verkündigung vom Kreuz, von der Rechtfertigung, von der geschehenen Versöhnung, in dem Gott selbst gegenwärtig ist (2. Kor. 5);

durch die Taufe, in der Gott selbst uns auf Christus befestigt, uns salbt und versiegelt und uns als Angeld den heiligen Geist gibt (Röm. 6; 2. Kor. 1,21 f.);

durch das Herrenmahl, in dem der Herr gegenwärtig ist und sein Tod verkündigt wird, bis daß er kommt (1. Kor. 11).

2. Der heilige Geist läßt sich weder an die drei Wege als media exclusiva binden – der Geist weht, wo er will – noch davon lösen und etwa als vierter (unvermittelten) Weg daneben stellen. In der Regel wirkt Gottes Handeln durch das πνεῦμα und wirkt dieses durch Verkündigung, Taufe und Herrenmahl, wobei immer zu beachten ist, daß im Neuen Testament das πνεῦμα ἅγιον nicht trinitarisch als dritte Person gefaßt ist.

3. Die Taufe ist im Neuen Testament als Festmachung, Besiegelung, kurz als Beschließung der göttlichen Gnadenzuwendung in Christus angesehen und insofern rettendes Handeln Gottes (Gal. 3,26 f.; Joh. 3,5; 1. Pt. 3,21). Es wird die

276. Das heißt, es geht bereits bei K. Barth, nicht erst bei den Kritikern der christlichen Taufe, um *die Taufe als solche* (nicht allein um die Kindertaufe). Diese Konsequenz ist richtig gesehen bei G. Klein: Ärgernisse, 1970, 132 ff. Zwar lehnt Barth diese Konsequenz ab, doch vermag er nicht deutlich zu machen, was nach der Geisttaufe die Wassertaufe mehr ist als die Erfüllung eines traditionellen Solls.

verbindliche Übereignung des Täuflings an Christus und Einbeziehung in die Kirche als Leib Christi in diesem Handeln vollzogen[277].

IV. Ergebnisse der Untersuchung zur Bedeutung der Taufe

Unsere Arbeit war ausgelöst durch K. Barths Infragestellung der bisherigen Ergebnisse der neutestamentlichen Exegese und der kirchlichen Tradition. Ohne apologetische Intention bezog sich unsere Untersuchung nur auf die Exegese, nicht auf die Tradition.

Es ging darum, der Vielfalt der neutestamentlichen Taufaussagen die sachlich dominierenden Züge zu entnehmen, oder aber die Kriterien einer Entscheidung für diesen und gegen jenen Zug deutlich zu machen, also das vom Neuen Testament konstruktiv Beizusteuernde im Blick zu behalten. Ferner war es unsere Pflicht, die Denkanstöße Karl Barths aufzunehmen und dabei die Aussage zu überprüfen, seine neue Lehre von der Wassertaufe stehe – im Gegensatz zur kirchlichen Tauflehre – auf dem Boden des Neuen Testaments. Wir fassen unsere Ergebnisse zusammen:

1. Im Neuen Testament gilt es als selbstverständlich, daß alle an Christus Glaubenden mit Wasser auf Christus getauft sind. Eine tauflose Zeit der Kirche hat es nicht gegeben. Da eine Einsetzung der Taufe durch den historischen Jesus nicht faßbar ist, der Taufbefehl des Auferstandenen Matth. 28,19 aber den Reflex des kirchlichen Brauchs vom Ende des 1. Jahrhunderts darstellt, muß der Grund der Christus-Taufe in der Aufnahme der Johannestaufe unter Änderung ihrer Bedeutung gesehen werden.

2. Die neue Bedeutung der Taufe ist vor allem den Paulusbriefen zu entnehmen und in ihrer soteriologischen und ekklesiologischen Sinngebung zu erblicken: Die Taufe gibt Anteil am Heilsgeschehen Jesu Christi, schenkt damit Sündenvergebung und ein neues menschliches Sein und gliedert in die Kirche als Leib Christi ein. Taufe ist insofern ein Geschehens- und nicht ein Erkenntnisakt.

3. In der Taufe wird eine verbindliche Übernahme des Täuflings ins Eigentum und in den Schutz Gottes vollzogen, wobei Gott handelndes Subjekt und der Mensch Objekt ist. Darum ist die Taufe eine die neue Schöpfung heraufführende Tat Gottes, nicht aber menschliche Tat. Die Taufe ist als Handeln Gottes eschatologische Gabe, deren objektive Wirksamkeit gegen die nichtbiblische Vorstellung eines »magischen« Effektes abzugrenzen ist: der Getaufte hat die Gewißheit der Gnade, aber nicht die Sekurität des Heils.

277. Dieser Übereignungsgedanke, der jetzt auch bei W. Pannenberg: Thesen zur Theologie der Kirche, 1970, 37 f., erfreulich in den Vordergrund gerückt wird, sollte in der Diskussion der Bedeutung der Taufe für uns heute und auch der Kindertaufe weit mehr beachtet werden.

4. Das Neue Testament setzt als Regel voraus, daß der Glaube zur Taufe drängt, insofern in der Taufe die Besiegelung der Gabe des Glaubens durch die Geistgabe geschieht. Von einer Unmündigentaufe ist nirgends die Rede, es gibt aber auch keine zwingenden Gründe gegen sie, solange man Gottes Handeln im Taufakt bejaht (2. Kor. 1,21 f.). Gottes Handeln ist nicht an menschliche Voraussetzungen zu binden. Die Taufe darf also nicht den Glauben als Vorleistung fordern, weil er dann zum »Werk«, zum καύχημα würde. Anderseits darf der Glaube nicht zu einer aus der Taufe kausal hervorgehenden Gabe werden, wie es häufiges Mißverständnis der Taufgnade ist[278].

5. Die Geistgabe ist nicht kausal ans Taufwasser gebunden. Die vorlaufende Gnade Gottes *kann* durch Jesus Christus auch ohne Wasser den Menschen treffen und mit der Geistgabe retten. Aber wir haben nicht das Recht, aus solchen Reflexionen über Gottes Freiheit des Handelns eine menschliche Freiheit gegenüber Gottes Gebot abzuleiten, oder die Taufgabe Gottes und Taufaufgabe der Kirche als Accidens zu erklären.

6. Vom Neuen Testament aus ist deshalb *gegen Karl Barths* Tauflehre u. a. geltend zu machen: Die Zerreißung der christlichen Taufe in göttliche Geisttaufe als selbständiger und zeitlich vorlaufender Akt gegenüber der menschlichen Wassertaufe ist eine dogmatische Konstruktion und ohne biblische Basis. Die Beurteilung der (Wasser-)Taufe als antwortendes und verantwortliches Handeln verkehrt den neutestamentlichen Tatbestand, wonach der ethische Imperativ im durch die Taufgabe vermittelten neuen menschlichen Sein gründet. Aus der Taufe als effektivem Handeln Gottes ist menschliches Tun geworden.

7. *Mit Karl Barth* ist vom Neuen Testament aus die dogmengeschichtliche Signatur »Sakrament« in Frage zu stellen und damit dem volkstümlichen Mißverständnis zu wehren, als folgten notwendig der Glaube und das endzeitliche Heil aufgrund der Taufe. Insofern ist Barth in der Kritik am Begriff sacramentum zuzustimmen, nicht aber in seiner Verneinung der Taufe als Gnadenmittel.

8. Auf der Grundlage vornehmlich der Paulus-Briefe ist als Bedeutung der christlichen Taufe zu unterstreichen: Für die *Gegenwart ist die Taufe Anteilgabe* am Heilsgeschehen Jesu Christi, Geschenk des heiligen Geistes und Eingliederung in die Kirche als Leib Christi. Im Blick auf die *Vergangenheit* ist die Taufe Vergebung der Sünden, Aufhebung falscher Bindungen an falsche Herrschaft und Mächte, also Freiheit von und dadurch Freiheit für. Für die *Zukunft* ist die Taufe Versiegelung auf das verheißene Heil und Leben und auf den eigentlichen Frieden der mit Gott versöhnten Menschheit.

278. Den neutestamentlichen Taufaussagen ist auf direktem Wege keine Entscheidung über die Kindertaufe zu entnehmen. Allein auf Grund der biblischen Gnaden- und Geistlehre ist systematisch-theologisch die Kindertaufe zu begründen.

Römer 6, 1-14 und das Verhältnis von Taufe und Rechtfertigung bei Paulus

1. *Die Aufgabe*

Das im Einladungsbrief zu dieser Konferenz formulierte Thema meines Vortrages lautete ursprünglich: «Die Gerechtigkeit des Christen als Taufanteilnahme an der Gerechtigkeit Christi»; ich habe mir erlaubt, es zu ändern und gebe nicht im Thema ein eventuell mögliches Ergebnis an, sondern eine meine exegetische Behandlung von Röm. 6, 1-14 leitende Fragestellung. Und zwar verstehe ich die mir gestellte Frage so, dass anhand der Textexegese *einerseits* einfach gefragt werden soll, was der Abschnitt in seiner Intention im Zusammenhang des Römerbriefes aussagen will, *anderseits* besonders: wieweit er über das sachliche Verhältnis von Taufe und Rechtfertigung uns — direkt oder indirekt — Mitteilung macht. Diese Frage nach dem Verhältnis von Taufe und Rechtfertigung stellt sich einfach dadurch, dass in dem uns vorliegenden Abschnitt das Thema der δικαιοσύνη θεοῦ nicht explicit zur Sprache kommt, begrifflich nicht begegnet, so dass sich die Frage von selbst ergibt, ob das Thema auch sachlich dispensiert ist. Ist es vielleicht richtig, wie A. Schweitzer sagte [1], dass bei Paulus das Thema Taufe und das Thema Rechtfertigung unverbunden nebeneinander herlaufen? Oder ist es so, wie Eduard Lohse 1965 in einem Aufsatz über « Taufe und Rechtfertigung bei Paulus » schreibt [2], dass « die Rechtfertigung durch die Taufe und die Taufe durch die Rechtfertigung interpretiert » wird? Da ich in einem Artikel [3] « Taufe im Neuen Testament » geschrieben

---

[1] A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930) 216. Zur paulinischen Lehre von der Gerechtigkeit als « Nebenkrater » vgl. S. 220.

[2] E. Lohse, in: *Kerygma und Dogma* 11 (1965) 320; vgl. im selben Sinne E. Jüngel, *Karl Barths Lehre von der Taufe*, Theolog. Studien 98 (1968) 51 Anm. 70. Vgl. jetzt auch E. Käsemann, *An die Römer* (1973) 151ff.

[3] E. Dinkler, in: *RGG* 3. Aufl. (1961) VI, 633.

hatte, « dass Paulus mit der Tauflehre nicht seine Rechtfertigungslehre zu verknüpfen vermag » — wird dieses Referat zugleich für eine Korrektur der vor zehn Jahren formulierten These offen sein müssen. Bei Behandlung der Frage Taufe-Rechtfertigung werden wir über den Text dieser 14 Verse hinausgehen müssen.

Ich darf noch bemerken, dass ich aus methodischen Gründen den Begriff « sacramentum » nicht gebrauchen werde, weil er im Neuen Testament nicht begegnet und gerade bei der Herausstellung dessen, was Paulus über die Taufe sagt, so lange verwirrend wirkt, als nicht zuvor Einigkeit besteht, wie man das Wort begrifflich definiert [4]. Es ist m. E. richtiger, keine Vorentscheidungen durch neue Begriffe zu schaffen. Die im Wort Sakrament gemeinte Sache, das Handeln Gottes mit dem Menschen durch Jesus Christus, wird natürlich zur Sprache kommen mussen. Aus methodischen Gründen ziehe ich ferner keine Parallelen aus den Briefen an die Epheser und Kolosser heran. Sie sind m. E. deuteropaulinisch [4a].

2. *Der Kontext*

In welchem Zusammenhang steht unser Abschnitt? Dass die erste grosse Zäsur im Briefe mit 3, 21 und dem νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ gegeben ist, daran besteht nirgends ein Zweifel. Seitdem setzt sich Paulus in seinem « Vermächtnisbrief » nach Rom mit der neuen Wirklichkeit des an Christus Glaubenden auseinander. Zwei Begriffe stehen als Interpretamente dieser neuen Wirklichkeit im Vordergrund: δικαιοσύνη θεοῦ und πίστις. Nach der konzentrierten und mit zitierten Traditionsstucken geladenen Ausfuhrung von 3, 21-31 gibt Paulus in cap. 4 am Beispiel Abrahams zunächst den Schriftbeweis fur seine These von der δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως - χωρὶς νόμου. In cap. 5, 1-11 und 12-21 geht es um die Frage, wie weit das Heil, als Gerechtigkeit-Frieden-Leben schon Gegenwart ist und *Freiheit vom Tode* gebracht hat. Antwort: Der Glaube hat schon die ζωή (5, 17!). Cap. 6 geht einen Schritt weiter und sagt: Mit der ζωή ist die *Freiheit von der Sünde* gegeben. Hierbei wird nun nicht generell, sondern im Blick auf den Einzelnen an der Taufe gezeigt, dass

[4] Zur rechtsgeschichtlichen Wurzel des lat. Begriffs vgl. E. Dinkler, *Die Taufaussagen des NT*, in: K. Viering, *Zu K. Barths Lehre von der Taufe* (1971) 142 Anm. 254.

[4a] Vgl. jetzt W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchung z. Kolosserbrief* (Studien z. Umwelt des NT 11) 1973.

wir am Todes- und Auferstehungsgeschehen Jesu Christi teilnehmen. Die Einheit von 6, 1-14 mit dem Vorangehenden wird besonders deutlich durch das in 6,1 und 6,14 begegnende *Stichwort* χάρις, das eindeutig auf die χάρις-Aussagen in 5, 20.21 zurückgreift. Dass die Freiheit vom Tode und die von der Sünde als Gottes *Gnade* verstanden werden muss, zeigt die ganze Kette der χάρις - Vorkommen: 5, 2.15.17.20.21. Insbesondere die deutliche Aussage über Geber und Mittler 5, 15 (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ... Ἰησοῦ Χριστοῦ), sowie endlich der zentrale Heilsbegriff χάρισμα 5, 15.16 und im abschliessenden Vers von cap. 6, 23: τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν machen deutlich, dass Paulus die göttliche Gnadengabe nachdrücklich hervorzuheben beabsichtigt.

Blicken wir voraus, so ist, wie ich meine, cap. 8 die eigentliche Fortsetzung von cap. 6, 1-14[5]. Beide Kapitel ergänzen und interpretieren einander, wie allein schon durch die Komplementärbegriffe von χάρις (cap. 6) und πνεῦμα (cap. 8) deutlich wird. Freilich erscheint cap. 7 auf den ersten Blick als Fremdkörper. Aber es scheint nur so, denn auch hier geht es ja um die Freiheit, und zwar die Freiheit von der ἁμαρτία als Freiheit vom νόμος.

3. *Einzelexegese des Abschnitts*[6]

Der Anknüpfungspunkt der Ausführungen in cap. 6, 1-14 ist in 5, 20f zu erkennen. Paulus schreibt hier: νόμος δὲ παρεισῆλθεν: « Das Gesetz aber ist daneben hineingekommen, damit die Übertretung voll werde; wo aber die Sünde voll war, da war die Gnade übervoll, damit wie die Sünde herrschte durch den Tod — auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesus Christus unseren Herrn »: διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Also: Die Herrschaft der Sünde durch den Tod ist beendet, die Freiheit vom Tode ist den Glaubenden geschenkt.

---

[5] Womit nicht behauptet werden soll, dass 6, 15 ff ein Exkurs sei, sondern nur, dass die Thematik von cap. 8 auf 6, 1-14 bezogen ist. Die Verklammerung von 6,15ff mit 6, 12-14 ist derart eng, dass letztere Verse als Einleitung zum Folgenden gezogen werden: E. Käsemann, *a. O.*, 162ff.

[6] Zum griechischen Text des Abschnitts: V. 11 lese ich ohne εἶναι mit P^{46} ADG etc. und ebenfalls ohne τῷ κυρίῳ ἡμῶν mit den gleichen Zeugen plus B. Vers 12 entscheide ich mich für ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ mit den Hss der Hesychius-Gruppe.

Daraus könnte nun die falsche Konsequenz gezogen werden, nämlich: die Rechtfertigung des Sünders führe faktisch zur Rechtfertigung der Sünde. Deshalb fragt Paulus selbst zurück:

V. 1 Was sollen wir nun sagen? τί οὖν ἐροῦμεν; Die Antwort auf die Frage von 6, 1 müsste eigentlich lauten: Der Fragesteller hat garnicht verstanden, was χάρις heisst, jenes — wie wir eben sahen — cap. 5 durchziehende Stichwort. In gewisser Weise wird diese Antwort 6, 14 auch gegeben. Wer die χάρις kennt, kennt sich selbst als Sünder, weiss, dass er Sünder ist und dass er nur und allein in der Gnade Jesu Christi die Gabe der Rechtfertigung erhielt. Um seine Sünde existentiell wissen, heisst, sich selbst verurteilen, sie los sein wollen. Also von einem ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ kann dann nicht mehr gesprochen werden. — Aber warum leitet Paulus den Satz von der Freiheit von der Sünde nicht aus dem Satz von der δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως... χωρὶς ἔργων νόμου (3, 22.28) ab? Eigentlich läge das gerade im Römerbrief doch sehr nahe? — Wir kommen auf diese Frage noch zurück.

V. 2 Paulus antwortet nicht mit einem rational einsichtigen und linguistisch « transparenten » Gegen*beweis*, sondern mit der Gegen*frage*, die eigentlich eine Gegen*behauptung* aufstellt, welche anschliessend in V. 3 und 4 begründet wird. Die Behauptung lautet: « Wie können wir, die wir der Sünde gestorben sind, noch in ihr leben »? Also wird das Gestorbensein der Sünde gegenüber eingangs als These gesetzt, die Römer werden an diese Tatsache ihres neuen Seins erinnert. Das ζήσομεν ἐν αὐτῇ (sc. τῇ ἁμαρτίᾳ) ist nun auf seine Vorstellungsebene hin zu befragen, da ζωή und ζῆν sowohl empirisch-biologisch als auch eschatologisch im paulinischen Text begegnen. Es ist der Wechsel der beiden ζωαί zu beachten. An unserer Stelle ist das empirische « Leben » gemeint, freilich in seiner Bestimmtheit durch das eschatologische Sein. Insofern darf man hier die Alternative nicht exklusiv setzen. Und diese These innerhalb der Frage lautet: « Wir sind der Sünde gestorben, darum können wir nicht mehr in ihr leben ».

V. 3 Dies wird nun begründet; « Oder wisst ihr nicht... »? ἢ ἀγνοεῖτε...; Eine Einleitungsformel fur einen bereits bekannten Glaubens- oder Lehrsatz. Paulus rechnet in den Gemeinden mit einem theologischen Grundwissen. In 1. Kor. 15 erinnert Paulus an die Paradosis von Kreuz und Auferstehung, hier im Brief an die Römer an die menschliche Participation an dem Christusereignis. Das Grundwissen, an das Paulus erinnert, betrifft also hier die Taufe: ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; Diese Rückfrage bei den römischen Christen soll die Taufe in Erinnerung rufen. Und zugleich liegt

in der Logik des Gedankes: da wir in den Tod Jesu Christi getauft sind, können wir nicht mehr von der Macht des Todes beherrscht sein und können wir nicht mehr der Sünde leben! Aber zunächst erinnert hier Paulus an ein objektives Geschehen, das — für den Glaubenden jedenfalls —garnicht angezweifelt werden kann, nämlich, dass wir Anteil haben an Christi Tod. Wir sind « *in den Tod getauft* », d.h. in den Kreuzestod *Jesu Christi getauft* worden. Dieses εἰς heisst nun freilich nicht: « *im Blick auf* die Realität ihres eigenen Sterbens in seinen Tod » [7], sondern ist m. E. local-real zu verstehen, da ja *eine ontologische Folgerung* hieraus gezogen werden soll — nämlich die in Vers 4 ausgesagte. Auch bedarf es hierzu nicht der exegetisch nicht evident zu machenden Hilfskonzeption der « corporate personality » [8], sondern es genügt m. E. die hellenistische Tradition und Mysterienreligion der Umwelt.

V. 4 Das Getauftsein in den Tod Jesu Christi wird interpretiert als « Begrabensein mit ihm durch die Taufe auf den Tod ». — Wieder: Es sind dies, wie betont werden muss, die einzigen ausdrücklichen Bezüge auf die christliche Taufe, die auch eine *Interpretation* der Taufe beinhalten. Paulus sagt im logisch anknüpfenden ἵνα– Satz mit ὥσπερ, dass er einen Vergleich bringen will: *Unsere Taufe* ist *wie die Auferstehung Christi von den Toten* durch die Herrlichkeit des Vaters, *so* für uns ein Wandeln in der Neuheit des Lebens. Die theologische Logik besteht formal in ἵνα... οὕτως, inhaltlich im ἐγεῖρεσθαι und περιπατεῖν bzw. δόξα πατρός und καινότης ζωῆς. Es ist die Frage, ob das οὕτως wirklich nur vergleichend parabolischen oder aber vergleichend ontologischen Charakter hat.

Zunächst aber ist darauf hinzuweisen, dass die Argumentation des Paulus die Auferstehung Jesu Christi als für den Glauben objektives Faktum voraussetzt. Das heisst: Ostern und Karfreitag — Kreuzigung und Auferstehung — sind Basis, nicht etwa Gegenstand der Diskussion. Von hier als gegebener Voraussetzung des christlichen Glaubens denkt man weiter. Die Basis wird nicht erst erörtert.

Sodann: Die entscheidende Schwierigkeit des Exegeten besteht darin, dass Paulus mit *bildhaften* und dann wieder mit *abstrakten* Begriffen seine Konzeption formuliert. Es ist genau darauf zu achten, in welchem Sinne Paulus seine Worte hier durch den Kontext bestimmt sein lässt.

Endlich ist zu unterstreichen, dass die Worte βάπτισμα und βαπτίζειν nur in der beiden Versen 3 und 4 innerhalb des Kapitels 6 vorkom-

---

[7] So K. Barth, *Dogmatik IV*, 4 (1967)129.

[8] Vgl. H. W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in: *BZAW* 66 (1936) 49 ff. Gegen diese Vorstellung vgl. E. Käsemann, *a. O.* 154.

men. Karl Barth und jüngst wieder Tannehill haben deshalb vom *subsidiären Charakter* der Taufe im Gesamtzusammenhang des Kapitels gesprochen [9]. Wir werden darauf zu achten haben, ob auch in den folgenden Versen ohne Nennung des Wortes « Taufe » von der Sache weiter gehandelt wird.

Kehren wir zurück zur Aussage von V. 4: συνετάφημεν οὖν αὐτῳ — so interpretiert Paulus das Taufgeschehen. Damit wird eine Kette von συν- Aussagen eingeleitet: V. 5 folgt σύμφυτοι γεγόναμεν, V. 6: συνεσταυρώθη (von unserem alten Menschen ausgesagt), V. 8: ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ und συζήσομεν. Im einzelnen bezieht sich das συν auf die Person oder Geschichte Jesu Christi. Was aber ist genauer mit dem Mitbegrabenwerden mit Christus durch die Taufe auf seinen Tod gemeint? Da im Verb βαπτίζειν das βάπτειν = eintauchen mit anklingt, sind die beiden verbundenen Wendungen « mit ihm (sc. Christus) mitbegraben werden » und « in seinen Tod getauft werden » darin konvergierend, dass die Anteilnahme des Täuflings am Kreuzestod Christi, das Einbezogenwerden ins Kreuzesereignis vermittelt durch die Taufe (διὰ τοῦ βαπτίσματος) ausgesprochen wird [10]. Der finale ἵνα- Satz begründet und gibt das Ziel der Einbeziehung des Täuflings in Christi Kreuzestod an, freilich nicht in sofort gradliniger Nennung des Zieles, sondern durch einen Vergleich: ὥσπερ... οὕτως. Dieser Vergleich setzt nicht einfach eine Gleichheit von Christi und unserer Auferstehung, sondern folgert aus Christi Auferweckung von den Toten — also dem Osterereignis — die Gabe der καινότης ζωῆς, in der wir wandeln sollen (περιπατήσωμεν, ingressiver Aorist). Es wird also nicht auf eine automatisch gegebene Zuständlichkeit des Getauften geschlossen, sondern — unter Beachtung des eschatologischen Vorbehalts — auf das Wandelnsollen und -können in der Neuheit des Lebens. περιπατεῖν ist das Stichwort, in dem sowohl die ethische als auch die existentiale Konnotation mitschwingt. Das im Handeln sich bewährende Existieren des Getauften ist gemeint. Es ist somit die Taufe mit der Ethik verklammert, weil eben der Imperativ im Indikativ wurzelt — nicht aber, weil etwa die Taufe eine menschliche Handlung und Antwort innerhalb der Ethik wäre, wie das Karl Barth in Verkennung der biblischen Zusammenhänge postulierte [11].

---

[9] K. Barth, *a. O.*, 128f; Tannehill, *a.O.*, 13.

[10] An den Ritus des Untertauchens ist bei dem Sprachgebrauch in den Versen 4 und 5 nicht zu denken: vgl. E. Stommel, in: *Röm. Quartalschr.* 49 (1954) 1 ff. u. 50 (1955) 1 ff.

[11] K. Barth, *a.O.*, 81 u. öfter.

Es ist jüngst mehrfach behauptet worden, dass hinter den Versen 3 und 4 das frühchristliche Credo stehe, das in 1. Kor. 15, 3f überliefert ist[12]. Es ist natürlich richtig, dass vom Begräbnis Jesu lediglich 1. Kor. 15, 4 und Röm. 6, 4 die Rede ist, dass an beiden Stellen vorher vom Tode Christi und hinterher vom Auferwecktsein Christi gesprochen wird, insofern also mit drei gleichen Vorstellungen auf das Kreuzes- und Ostergeschehen Bezug genommen wird. Es ist aber daraus nicht sofort zu erschliessen, dass beiden Stellen die gleiche urchristliche Bekenntnisformel oder überhaupt ein Bekenntnis zugrundeliegt. Wir müssen uns hüten, die Entwicklung zur sich festigenden Bekenntnisformel zu früh anzusetzen, und die Anfänge der Bekenntnisformeln 100 Jahre zu früh zu postulieren[13]. An unserer Stelle wird zwar das gleiche Christusereignis genannt, das 1. Kor. 15 in dem zitierten Paradosisstück begegnet, aber es wird hier nicht ἐν πρώτοις (1. Kor. 15, 3a) und als extra nos geschehen zur Sprache gebracht, sondern um unsere ontische Hineinnahme in diese Geschichte Jesu Christi in Erinnerung zu rufen — alles steht ja noch unter der Frage ἢ ἀγνοεῖτε (Röm. 6, 3a).

V. 5 Nun wird in zwei neuen gedanklichen Anläufen entfaltet, was soeben über Taufe und Christusgeschehen gesagt war. Zuerst Verse 5-7, dann 8-10, beide in relativer Parallelität des Aufbaus — wie zuerst G. Bornkamm[14] gezeigt hat: V. 5 mit εἰ γάρ und V. 8 mit εἰ δέ einsetzend. Bei V. 5 ist die erste Hälfte des Satzes exegetisch schwierig durch den Begriff ὁμοίωμα: « Denn wenn wir mit dem ὁμοίωμα seines Todes zusammengewachsen sind, so werden wir es auch mit dem seiner Auferstehung sein ». Der Satz ist m. E. als Ellipse zu lesen[15]. Da mit γάρ an den vorangegangenen Satz über die Taufe in den Tod Christi angeknüpft wird, ist es erlaubt vorauszusetzen, dass Paulus mit ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ über die Taufe und *ihre Beziehung zum Tode Christi* eine Aussage zu machen beabsichtigt. — Was aber heisst ὁμοίωμα?

---

[12] Vgl. etwa W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn* (1963) 24f.; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des NT* (1967) 297.

[13] Man hat es bisher versäumt, den Begriff der 'Formel' für die neutestamentliche Tradition zu definieren und kommt deshalb über Hypothesen nicht hinaus. Zum histor. Problem jetzt: H. von Campenhausen, *Der Bekenntnis im Urchristentum*, in: *ZNW* 63 (1972) 210 ff.

[14] G. Bornkamm, *Taufe und Neues Leben*, in: *Das Ende des Gesetzes* (1952) 39, aufgenommen auch von O. Michel, *Der Römerbrief* (1955) 150.

[15] Ebenso R. Schnackenburg, *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus*, in: *Münchener Theol. Zeitschrift* 6 (1955) 33 ff.

Es kann heissen: « gleichgemachtes Abbild » — so meist in der Profangraecität, oder aber auch « Gestalt », ohne Abbildgedanke — so in der LXX und vor allem Römer 8, 3 (vgl. noch 5, 14 und Phil. 2, 7 innerhalb des Kenosis-Hymnus). Nimmt man diese letzte Bedeutung von 8, 3, so heisst das: « wir sind zusammengewachsen mit der *Gestalt* seines Todes ». Es ist also an die *Person* Jesu Christi im Ereignis des Todes gedacht, was auch durch V. 6, und zwar das Mitgekreuzigtwerden des alten Menschen, gefordert ist. Aber zunächst ist noch die zweite Hälfte von V. 5, der ἀλλά -Satz, zu bedenken. Analog zu V. 4, wo auf unser περιπατεῖν ἐν καινότητι ζωῆς geschlossen wurde, heisst es jetzt in V. 5: « Denn wenn wir mit der Gestalt seines Todes zusammengewachsen sind, *so werden wir es auch mit der* (Gestalt: ὁμοίωμα) *seiner Auferstehung sein* «. Bei ἀνάστασις fehlt zwar αὐτοῦ, aber sachlich darf es ergänzt werden. Hier wird also deutlich eine futurische Aussage über unsere Teilnahme an der Auferstehung gemacht und damit ein anderer *Lebensbegriff* vorausgesetzt als in V. 4. Wir erkennen sehr deutlich, dass Paulus zwei ζωαί im Blick hat und für den getauften Christen der Übergang vom empirischen zum eschatologischen charakteristisch ist. Bitte beachten Sie den Übergang von V. 4 zu V. 5 und 6 und entsprechend auch erneut den Übergang von V. 8 zu V. 11 (hier zuerst eschatologisch und dann V. 11 empirisch). Es kann gar kein Zweifel daruber bestehen, dass Paulus die Auferstehungs-ζωή sich als im περιπατεῖν des Getauften zeigend vorstellt. Offenbar ist diese Auferstehungs-ζωή nicht jene ἀφθαρσία, die durch das hellenistische Mysterium vermittelt wird, die ein sicherer Besitz ist, der fur die Gegenwart nur ein Negativum bedeutet: einerseits die Angst der Askese und anderseits der Leichtsinn des Libertinismus.

Der Ausdruck σύμφυτος begegnet im Neuen Testament nur hier, ist also ein Hapaxlegomenon. Nur der Kontext bestimmt die paulinische Aussage-Intention: Das Hineingenommensein in den Tod Christi ist gemeint, weil nur dann die Folgerung der Anteilhabe an der ἀνάστασις möglich ist. Das aber heisst, dass Paulus hier ohne Aufnahme des Wortes doch von der Sache der Taufe spricht. Durch sie und in ihr werden wir — ontisch — σύμφυτοι. Das Einbezogenwerden in das Kreuzes-Geschehen ist hier als Grundgedanke zu erkennen und wird in

V. 6 bestätigt durch das Verb συσταυρωθῆναι (das Paulus nur noch Gal. 2, 19 verwendet und das Hinweis auf die Taufe ist). Paulus orientiert also nicht etwa die Taufe einseitig am Erhöhten und seinem Sieg über den Tod, sondern durch Gebrauch des Futurum fur unsere Auferstehung gibt für die Gegenwart er einen Nachdruck auf die theologia crucis. Der Vers 6 bringt eine Änderung des Bildes, nicht aber der Thematik: der alte Mensch, ὁ παλαιὸς

ἡμῶν ἄνθρωπος — wir selbst in unserer schuldhaften Vergangenheit — wurde mitgekreuzigt. Und wieder wird mit ἵνα das Ziel angegeben: damit τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας vernichtet werde. Also die Freiheit von der Sünde ergibt sich aus der Teilnahme des alten Menschen an der Kreuzigung Christi und somit aus dem Getauftsein in den Tod Christi. Nun ist aber zu beachten, dass die Aussage nicht als Faktum, Feststellung oder These geschieht, sondern als Hinweis auf *im Glauben Erkanntes*: τοῦτο γινώσκοντες, ὅτι... Und dieser Hinweis auf eine Erkenntnis des Glaubens wird in V. 8 noch betonter gegeben: πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ. Ja, man wird gewiss sagen dürfen, dass auch in der Frageformel ἢ ἀγνοεῖτε (V. 3) ebenso wie im εἰδότες (V. 9) jeweils das dem Glauben inhaerente Erkennen und Wissen angesprochen wird. An unserer Stelle V. 6 wird mit dem Satz: « Wir erkennen dies, dass unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde... » in existentieller Formulierung gesagt: Der Tod Christi war kein individuelles Ableben, sondern ein kosmisches Ereignis, an dem wir als Getaufte teilnehmen, ein Ereignis, das bereits gewirkt hat, — und doch auch wieder nicht derart, dass schon alles erfüllt sei. Es wäre hier an die Aussage des Paulus in 2. Kor. 4, 16 zu erinnern, dass der innere Mensch Tag für Tag erneuert werden muss, was analog für das συνσταυρωθῆναι des alten Menschen gilt. Paulus appelliert an das Selbstverständnis der Getauften in Rom. Dabei wird « der alte Mensch » mit dem « Leib der Sünde » identifiziert. Sie sind durch unser Mitgekreuzigtwerden « vernichtet »! Die Sünde als Macht ist für den Getauften macht-*los*. Die Konzeption der καινὴ κτίσις (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15) erscheint hier im Hintergrund als Gegenbegriff zum παλαιὸς ἄνθπωρος.

V. 7 gibt einen antik-jüdischen Rechtssatz wieder — eventuell direktes Zitat[16]: « alle die sterben, erlangen durch ihren Tod Sühne » — hier appliziert auf das Thema: Freiheit von der ἁμαρτία und unter Aufnahme vom Verb δικαιοῦν. Es ist das *Freiwerden* von der Sünde als Macht gemeint —, aber da als Verb δικαιοῦσθαι von Paulus aufgegriffen wird, zeigt dies an, dass hier eine Klammer zwischen Tauf- und Rechtfertigungskonzeption vorliegt. Auf diese Klammer werden wir noch zurückkommen.

Auf die negative Seite von V. 4f., die in 6 und 7 zur Sprache kam, folgt nun in den Versen 8-11 die positive Entfaltung: Wir werden mit Christus leben: συζήσομεν — ein echtes (kein logisches) Futurum. Und

---

[16] Vgl. K.G. Kuhn, *Römer* 6, 7, in: *ZNW* 30 (1931) 305ff. und. P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (1966) 218ff.; E. Käsemann, *a. O.*, 160.

doch auch wieder nicht nur das jenseitige Auferstehungsleben, sondern — mit 6, 4: περιπατεῖν — das in der Gegenwart wirksame Ewigkeitsleben. Auch hier ist an 2. Kor. 4, 7-16 zu erinnern: Paulus trägt in Wirken und Leiden an seinem sterblichen Leib das Sterben Jesu umher, damit sich an ihm auch das Leben Jesu offenbare. Es ist also mit dem πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν nicht ein dogmatisches Fürwahrhalten bezeichnet, sondern eine im Glauben geschenkte Zuversicht und Gewissheit. Anders *V.* 9, der an einen Glaubenssatz, ja theologischen Lehrsatz mit εἰδότες erinnert: Christus, auferweckt von den Toten, stirbt nicht mehr, er ist der Macht des Todes entnommen. *V.* 10 zieht diese Konsequenz für uns: Christi Tod und Auferstehung sind ἐφάπαξ — Geschehnisse und deshalb soteriologisch-universal. Das pro nobis wird in *V.* 11 deutlich: « darum sehet euch als solche an, die der Sünde gestorben sind, lebend aber für Gott in Christus Jesus ». Es handelt sich also durchlaufend um die Erinnerung der Römer daran, dass durch ihre Taufe auf Christus Jesus, auf seinen Tod, sie mit Christus gekreuzigt wurden, mit Christus begraben wurden, mit seiner Geschichte zusammengewachsen sind — und deshalb auch das Leben der Auferstehung Christi jetzt schon wirkt: einmal in der Tatsache, dass der Sündenleib (σῶμα τῆς ἁμαρτίας) vernichtet ist, dass wir nicht mehr der Sünde Diener sein können, sodann positiv: — dass wir in der καινότης ζωῆς wandeln, dass wir ζῶντας... vor Gott in Jesus Christus sind. Diese eschatologische Realität ist uns im neuen Sein geschenkt, das durch unsere Taufe übereignet wurde. Dass hier ein objektives Geschehen am Getauften sich vollzogen hat, wird den Römern in Erinnerung gerufen. Ziel der Argumentation war also: Freiheit von der Sünde und ζῆν τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Halten wir kurz inne, bevor wir die Verse 12-14 noch hinzunehmen: Man fragt sich, warum Paulus den Satz von der Freiheit von der Sünde (These in V. 2) nicht aus dem Satz von der δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως χωρὶς ἔργων νόμου (Röm. 3, 22.28) ableitet? Man könnte zunächst sagen: weil es jetzt darauf ankommt, nicht nur im allgemeinen zu zeigen, dass das Heil Gegenwart ist, sondern dem Einzelnen ad personam zu zeigen, dass er für seine Person die ζωή hat, die *durch die Taufe dem Einzelnen zugeeignet wird.* Die Hauptaufgabe in diesem Zusammenhang ist nun freilich nicht das Thema der Taufe, sondern der gedankliche Akzent ist woanders: *weil* die Freiheit von der Sünde mit der Freiheit vom Tode gegeben ist, darum bedarf der nach Freiheit von der Sünde sich Sehnende der *Eingliederung in das Christusgeschehen.*

Schon Römer 5 betonte die Gegenwärtigkeit des Lebens. Jetzt in Kap. 6 wird gezeigt, dass das Leben als Freiheit *vom Tode* notwendig auch

Freiheit *von der Sünde* ist. Und an die Taufe knüpft Paulus an, weil auch deutlich zu machen ist, dass die Freiheit jene Gnade Christi ist, die in der Taufe durch die Hineinnahme des Täuflings ins Christusereignis zugeeignet wird. Das heisst aber, dass in der Taufe *Christi Tod* zum Tod für den Glaubenden gemacht wird. Wer an dem durch Christus beschaffenen Leben teilhaben will, der muss mit ihm gestorben sein. Die eschatologische ζωή die mit der δικαιοσύνη θεοῦ bzw. in dem δικαιωθεὶς ἐκ πίστεως geschenkt wird, hat ja nicht den Charakter des alten, natürlichen Lebens, sondern ist künftiges, eschatologisches Leben, das das Gestorbensein in Bezug auf das alte Leben voraussetzt.

Das neue Leben ist dem gewiss, der mit Christus in den Tod gegangen ist, das hiesige Leben als καυχᾶσθαι preisgegeben hat, der als Glaubender und Getaufter in Gemeinschaft mit dem Auferstandenen steht. Mit der Freiheit vom Tode hat er die Freiheit von der Sünde, von der Sünde als Macht und Herrschaftsbereich. Denn die Freiheit von der Sünde ist nicht « Sündlosigkeit » im Sinne einer Qualität, sondern im Sinne der Freiheit des Wollens. In solcher Freiheit des Wollens wird der Getaufte unter den Imperativ der Forderung Gottes gestellt. Die Erfüllung der Forderung ist gerade das eschatologische Geschehen, ist jenes περιπατεῖν in der καινότης ζωῆς von V. 4.

Die von Paulus als Aufweis unseres Einbezogenseins ins Christusgeschehen in Erinnerung gebrachte Taufe verweist — wie unsere Verse deutlich gezeigt haben — nachdrücklich auf die eschatologische Bedeutung der Taufe. Aber indem für Paulus die zukünftige ζωή die Begründung des gegenwärtigen Lebens ist, wird deutlich, dass das Auferstehungsleben nicht als garantierter Besitz gedacht ist, sondern als Verheissung, die für die Gegenwart frei macht. Nicht ohne Bedeutung steht gerade beim Übergang vom Indikativ zum Imperativ in V. 8 πιστεύομεν, in V. 9 εἰδότες und wird in V. 11 mit οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε erneut an die Glaubenserkenntnis als Selbstverständnis appelliert.

Günther Bornkamm hat in der Arbeit über « Taufe und neues Leben » m.E. treffend aufgezeigt[17], wie weit die Parallelität im Aufbau zwischen den beiden Abschnitten 6, 5-7 und 8-10 geht. Er schliesst aus dem parallelen Aufbau, « dass das Taufgeschehen und das Christusgeschehen zueinander nicht nur im Verhältnis der Analogie stehen, sondern mit-

---

[17] Vgl. oben Anm. 14.

einander identisch sind. Im Taufgeschehen ist das Christusgeschehen gegenwärtig ». Wenn auch der Begriff der Identität m.E. zu weit geht, so ist doch zweifellos richtig, dass die Vergegenwärtigung des ἐφάπαξ- Geschehens von Paulus mittels der Parallelität der Aussagen hervorgehoben werden soll. Das Problem der Zeitdifferenz ist hierbei m. E. fur Paulus ohne Belang [18]. Es soll auch nicht der « extra nos »- Charakter des Christusgeschehens infrage gestellt werden. Vielmehr geht es um den sachlichen Zusammenhang *und* die Zusammengehörigkeit von extra nos und pro nobis, von λόγος und λέγειν. Hier lässt sich der Grund unseres Seins (und Glaubens) nicht objektivieren, sondern hier ist Gott durch Christus als Sein-Setzender in actu uns zugewandt. Wenn man will, könnte man von einer eschatologischen Identität sprechen. Wir mussen freilich bedenken, dass Paulus einerseits *magische* Weihe-Konsequenz verneint, anderseits *effektive* Anteilhabe an der σωτηρία des Christusgeschehens bejaht. Wir benutzen die Kategorie des « Eschatologischen » in der Regel, um die *Wirklichkeit* zwischen den Extremen des Magischen und Symbolischen auszusagen.

Die Berufung auf die Handlung der Taufe macht also deutlich: Die ζωή, die der Freiheit von der Sunde entspricht, ist nicht selbstbeschafft, etwa gar durch das περιπατεῖν erworbene, sondern geschenkte ζωή, durch das Heilsgeschehen von Tod und Auferstehung beschafftes und dem Einzelnen zugeeignetes *Leben*. Und weiter: Diese ζωή, wirksam als antizipiertes Auferstehungsleben, setzt den Tod des alten Menschen voraus und damit seine Freiheit von der Macht der Sunde; sie begrundet also gerade ein neues περιπατεῖν. *Die geschenkte Freiheit von Tod und Sünde wird in der freien Tat meine eigene Wirklichkeit.* Deshalb muss *der Imperativ* gerade an den Getauften ergehen und hat dieser die *in der Tauf-Gnade erhaltene Kraft zum Gehorsam.*

Der eigentliche und zwar thematische Übergang zum Imperativ und damit zur Ethik geschieht in V. 12: μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι: » nicht soll also die Sunde herrschen in euerm sterblichen Leibe ». Einerseits ist ganz klar, dass hier — mit οὖν unterstrichen und gefolgert — eine Konsequenz ausgezogen wird. Aber zunächst ist wieder

---

[18] Zum m. E. überbetonten Problem der Zeitdifferenz vgl. W. T. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus* (1937) 88; E. Fuchs, *Die Freiheit des Glaubens* (1949) 28; richtig: H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des NT* (1967) 197 ff.

der Finger auf die *scheinbare* Inkonsequenz und sachliche Dialektik zu legen: In V. 2 hiess es, dass wir der Sünde (als Macht) gestorben sind. Jetzt heisst es in V. 12, dass wir die Sünde nicht in unserem *sterblichen* Leibe herrschen lassen sollen (wobei noch der Hinweis auf V. 6 möglich ist, dass τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας vernichtet ist, also ein Sterblichsein dieses Leibes ausgeschlossen sein sollte). Jedoch: hier liegt das Gleiche vor wie bei der logischen Inkonsequenz: « ziehet den Herrn Jesus Christus an » (Röm. 13, 14), und anderseits: « Ihr habt den Herrn Christus Jesus angezogen » (Gal. 3, 27). Paulus bleibt in der unauflösbaren Spanne zwischen Sein und Sollen, zwischen Indikativ und Imperativ, zwischen Gnade und Ethik. Gewiss muss man sagen, dass der Indikativ des Seins das Erste und der Imperativ des Sollens das Zweite ist. Jedoch: Dürfen wir daraus ein Schema der Selbstrechtfertigung ableiten? — Paulus setzt V. 12 voraus, dass aus dem Getauftsein ein Wechsel im Eigentumsverhältnis sich ergibt — und dass dieses nun im ὑπακούειν bzw. περιπατεῖν (was sachlich dasselbe ist) sich auswirkt. Mit οὖν — also — wird aus dem Vorangehenden betont geschlossen und ebenso betont ist das μή am Satzanfang, welches durch μηδέ V. 13a aufgenommen wird. Die Struktur der Aussagen ist so, dass in 12 und 13 mittels ἀλλά... καὶ negative und positive Forderungen gegenübergestellt werden. In V. 14 wird sodann im Indikativ abschliessend das Nichtbeherrschtsein von der Sünde [19] und das Stehen unter der χάρις — nicht unter dem Nomos festgestellt, womit auf das Stichwort χάρις in 5, 20f und 6, 1 zurückgegriffen wird. Die καινότης ζωῆς, die dem Getauften als Kraft des περιπατεῖν geschenkt ist, ist als *Freiheit vom Tode* und *Freiheit von der Sünde* notwendig auch *Befreitsein vom* νόμος. Χάρις und χάρισμα sind *die paulinischen Signaturen für dieses Geschenk.*

Indem aber nun Paulus in V. 14 die vorangehenden Imperative durch das Stehen unter der χάρις statt unter dem νόμος begründet, kommt die Einheit der Tauf- und Rechtfertigungslehre zutage. In der Taufe wird dem Einzelnen die im Heilsgeschehen wirksame χάρις zueigen. Gottes Gnade ist es, die Christus in den Tod gegeben hat und die πίστις, die sich diese Gnade im radikalen Verzicht auf die καύχησις aneignet (vgl. Röm. 3, 27), ist nichts anderes als das in den Tod Christi Getauftwerden, als die Preisgabe des παλαιὸς ἄνθρωπος in den Tod (V. 6). Das στήκειν ἐν κυρίῳ

---

[19] Der von Tannehill *a.O.* 14ff. herausgearbeitete Gedanke des Herrschaftswechsels ist Ausdruck des Eigentums-wechsels. Richtig ist, dass vermutlich die gnostische Äonenlehre unterliegt, unwahrscheinlich aber, dass Paulus an diesem Topos primäres Interesse hat. Vgl. die Kritik W. G. Kümmel, *Theologie des NT* (1969), 190.

(1. Thess. 3, 8; Phil. 4, 1), in den der Glaubende durch die Taufe hineingetauft ist, ist nichts anderes als das στήκειν ἐν τῇ πίστει (1. Kor. 16, 13). Die Einheit des Gedankens bei Varianten in der Terminologie zeigt Gal. 2, 19f.: Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῷ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ...

Es ist Grund zur Annahme, dass mit dem συνεσταύρωμαι (Gal. 2, 19) auf die Hineinnahme des Täuflings ins Christusgeschehen bei der Taufe wie in Röm. 6, 6 abgehoben ist. Und wenn Paulus in 6, 7 — wie wir bereits sahen — in der Terminologie der Rechtfertigungslehre ein Zitat bringt: ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας — so zeigt sich auch darin die Tendenz, die Pointe seiner Rechtfertigungslehre im Zusammenhang der Tauferwähnung zu bringen: Befreiung von der sündebeladenen Vergangenheit und Freiheit für die verheissungsvolle Zukunft *sind eine Einheit im Geschenk der Gnade.*

Römer 6, 1-14 kommt die Taufe — so sahen wir — im theologischen Zusammenhang der Aussage über die Freiheit von der Macht der Sünde zur Sprache. Insofern ist das Thema des Mit-Christus-Sterbens und Mit-Christus-Auferstehens sachnotwendig ein Teil der Aussage über die Taufe. Hier ist die Basis aller Aussagen unseres Abschnitts, wenngleich das pointierte Thema in der « Freiheit von der ἁμαρτία » zu erkennen ist. Vom Verhältnis Glaube und Taufe ist nirgends die Rede [20], und doch ist durch die Querbezüge zur Rechtfertigungslehre und durch die Fragestellung, unter der der ganze Abschnitt steht, der Glaube mit im Horizont der Darlegungen. Auch die Tatsache, dass im ganzen Abschnitt nicht vom πνεῦμα ἅγιον die Rede war, darf uns nicht zur Trennung der Geistgabe von der Taufe verleiten, sondern sachlich ist mit dem χάρισμα Begriff am Schluss des Kapitels (6, 23 — vielleicht 5, 15 aufnehmend) von der Geistgabe die Rede. Merkwürdigerweise ist im Zusammenhang der Taufaussagen auch nicht von der Kirche die Rede, obgleich sonst (1. Kor. 12, 13) der Sinn der Taufe geradezu als Eingliederung in die Kirche als σῶμα Χριστοῦ erscheinen kann. Aber auch hier wäre ein argumentum a silentio falsch: denn die Eingliederung des Täuflings in die Geschichte Jesu Christi heisst ja: Gliedwerden am Leibe Christi und heisst somit: Einverleibung in die Kirche. Das Fehlen der Worte besagt nichts über ein Fehlen des sachlichen Aspekts. Es ist von Taufe und Kirche die Rede, ohne dass durch Worte die Sachfrage thematisch zur Sprache käme.

---

[20] Natürlich darf man das Problem auch nicht in 6, 8 entdecken wollen.

4. *Zum Problem des Verhältnisses «Taufe und Rechtfertigung».*

A. Welche Funktion hat die Erinnerung an die Taufe in 6, 3.4 innerhalb des Gesamtzusammenhangs unseres Abschnitts?

Dass als Thema die Freiheit von der Sünde zu erkennen ist, hatten wir bereits herausgestellt. Ebenso hatten wir hervorgehoben, dass der Kontext unserer Verse von Röm. 3, 21 ff. her gesehen werden muss: Wir Christen stehen in der neuen Situation der von Gott uns in Christus Jesus geschenkten Gerechtigkeit. Der zeitliche Horizont ist durch das eschatologische νῦν gegeben, das von 3, 21 über 3, 26; 5, 9; 6, 22 bis 8, 1 immer wieder ausgesprochen wird, um das Neue menschlichen Daseins in dieser Zeit der χάρις zu unterstreichen. Dieses νῦν des περιπατεῖν ἐν καινότητι ζωῆς kann auch als Wechsel der Herrschaftsbereiche ausgedrückt werden: z. B. V. 11: λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Ebenso ist von der Freiheit gegenüber dem κυριεύειν des θάνατος (V. 9) und dem βασιλεύειν der ἁμαρτία (V. 12) die Rede. Freiheit von der Herrschaft von Mächten ist also das Thema seit 5, 1, eine Freiheit, die positiv auch mit den Stichworten von δικαιοσύνη bzw. δικαιοῦσθαι (5, 1) und εἰρήνη wie auch καταλλαγή (5, 10.11) bezeichnet werden kann [21].

Kap. 6 hat nun ohne Zweifel die Aufgabe, den Wirklichkeitscharakter dieses Freiseins von der Sünde als Macht zu erweisen und das Nichtmehr-sündigen-dürfen in seiner praktischen Erreichbarkeit zu zeigen. Hierzu bedurfte es des Aufweises, dass mit dem Christen durch Gottes Handeln in Christus und durch die applicatio ad hominem etwas faktisch Umwandelndes, Neumachendes, ζωή Schenkendes geschehen ist. Paulus will — mit modernen Begriffen gesagt — das ontisch Neue und Verpflichtende deutlich machen. Darauf aufbauend folgert er sodann die Freiheit und Pflicht zum περιπατεῖν ἐν καινότητι ζωῆς (4c.) Innerhalb dieser logischen Gedankenkette hat die Taufe als Wendepunkt zur Freiheit ihren theologischen Ort. Und zwar ist sie nicht per se als actio, nicht ex opere operato, das was zum ἀπολούσασθαι, ἁγιασθῆναι und δικαιωθῆναι führt, sondern dies geschieht durch die hier sich ereignende Einbeziehung des Täuflings ins Christus-Geschehen als Kreuzestod und Auferstehung Jesu Christi. Die Antwort auf die Frage nach der Funktion der Erinnerung an die Taufe lautet

---

[21] Zum εἰρήνη-Begriff vgl. E. Dinkler, *Friede*, in: *RAC* 8 (1970) und zum Begriff καταλλαγή: ders. in: *Die Zeit Jesu* (Festschrift für H. Schlier, 1970) bes. 173 ff.

also: Paulus will mittels der Taufe den ontischen Verbindlichkeitscharakter unserer Anteilnahme am Christusgeschehen verdeutlichen. Anders gesagt: der Hinweis auf die Taufe soll das neue Sein evident machen, auf dem sich das Sollen erhebt und auch erfüllbar ist.

B. Erinnern wir uns an die Formulierung des Römerbriefes in 1, 16.17: τὸ εὐαγγέλιον — δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν...

Angesichts dieser programmatischen Themaansage des Gesamtbriefes vermisst man das Aufnehmen der Begriffskreise von δικαιοσύνη und πίστις in Kap. 6, 1-14. Gewiss ist in V. 13 von den ὅπλα δικαιοσύνης die Rede, aber hier ist das Wort nicht im spezifischen Sinne der Rechtfertigungslehre aufgenommen. Anders ist jedoch δικαιοσύνη im 2. Abschnitt 6, 16. 18.19.20 gebraucht. Besondere Beachtung verdient dabei, dass zweimal auf den ἁγιασμός als Aufgabe der Taufgabe hingewiesen wird (6,19.22), und ferner, dass mit τύπος διδαχῆς (6,17) vermutlich auf ein Tauf-Credo Bezug genommen wird. Das aber heisst, dass Rechtfertigung und Taufe im zweiten Teil von Kap. 6 beinahe selbstverständlich verbunden werden. [21a].

Explicit findet sich bei Paulus nur ein Vers für die Verbindung von Taufe und Rechtfertigung, nämlich 1. Kor. 6, 11. Hier wird als Abschluss eines paränetischen Abschnitts, in dem den Korinthern ihr Unrechttun durch Prozessieren vorgehalten und stattdessen das Unrechtleiden gefordert wurde, auf das Getauftsein der Korinthischen Christen verwiesen [22]: Manche von euch (τίνες) waren solche, die das Reich Gottes nicht erben werden; jedoch was sie waren, sind sie heute nicht mehr: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Dass es sich hier bei der Aufnahme des Schemas 'Einst – Jetzt' um einen Taufbezug handelt, obwohl das Wort Taufe nicht vorkommt, ist allerorts in der kritischen Forschung anerkannt. Und zwar wird die Taufe durch Verben genannt, die die Wirkung der Taufe zum Ausdruck bringen und gleichzeitig einander interpretieren: «ihr wurdet abgewaschen, ihr seid geheiligt worden, ihr seid gerechtgesprochen worden»! Durch das Passiv wird Gottes Handeln in der Taufhandlung unterstrichen. Der Satz am Ende einer langen ethi-

---

[21a] Vgl. E. Käsemann, *a. O.*, 173.

[22] Zum Abschnitt 1. Kor. 6, 1-11 vgl. E. Dinkler, in: *Signum Crucis* (1967) 204 ff.; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (1969) 124 ff.

schen Belehrung will also sagen: Ihr seid durch die Taufe Sündlose, Geheiligte, Gerechtfertigte — also lebt auch wie δίκαιοι und nicht wie ἄδικοι! Werdet heilig — denn ihr seid heilig! [23]

Zweierlei ist noch zur Stelle für unseren Zusammenhang hinzu fügen:
1. Es ist auch hier — wie bei allen Taufaussagen im NT — zu beachten, dass auf die Taufe verwiesen wird, dass sie nicht theologisch lehrhaft entfaltet wird. Die Leser des Briefes werden nirgends über die Bedeutung der Taufe belehrt, immer nur an ihre Bedeutung erinnert [24]. An unserer Stelle werden dabei drei Motive genannt: Abwaschung = Sündenvergebung; Heiligung durch Gabe des πνεῦμα ἅγιον; Gerechtmachung durch Gabe der δικαιοσύνη.
2. Darf man an dieser Stelle δικαιωθῆναι im spezifischen Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre interpretieren oder soll man mit Bultmann[25] einen nicht-prägnanten Sinn, sc. der 'Sündentilgung', annehmen? Es wäre m. E. nur dann möglich, einen nicht-spezifischen Sinn des Verbs hier anzunehmen, wenn man das erste Verb, ἀπολούειν, die beiden folgenden inhaltlich bestimmen lassen würde. Dafür spricht jedoch nichts: Paulus gebraucht 3 Verben, um die Vielfalt der Wirkungen der Taufe auszusprechen. Und auch wenn es sich hier — wie ich mit E. Lohse annehme — um ein liturgisches Zitat handelt, in dem ursprünglich dem Wort δικαιωθῆναι ein vorpaulinischer und zwar — wie Bultmann sagt — « genuin-christlicher Sinn der Sündentilgung » eignete [26], so hat doch Paulus das zitierte Verb in seinem eigenen Sinn verstanden und deshalb zitiert. Also können wir ohne methodische Zweifel sagen: An dieser Stelle — 1. Kor. 6, 11 — ist das δικαιωθῆναι ein die Wirkung der Taufe interpretierendes Verb und wird von Paulus der soteriologische Effekt für die Gegenwart und Zukunft damit signiert.

Was folgt nun aus dieser korrelativen Interpretation und auch Konkretion von βαπτισθῆναι und δικαιωθῆναι für die Interpretation von

---

[23] Dass dem Indikativ der Aussage ein echtes Präsens eignet und dem Imperativ ein in der Gegenwart bewusstes, echtes Noch-nicht-sein oder auch Noch-nicht-haben entspricht, also mit einer Aussage über das Pneuma-Haben und ἐν Χριστῷ εἶναι noch nicht eine « frohlockende Hervorhebung schon erfolgter Erlösung » ohne « eschatologischen Vorbehalt » gemeint sein kann, sondern dass Haben und Sein gerade « eschatologische » Kategorien in diesem paulinischen Zusammenhang sind, übersieht James M. Robinson in seiner Polemik gegen mich (*ZThK* 62, 1965, 303).

[24] Es fällt, auf, dass über den Vollzug, den liturgischen Ablauf der Taufe, nirgends Ausführungen gemacht werden.

[25] Vgl. R. Bultmann, *Theologie des NT* (1965[5]) 139; H. Conzelmann, *a.O.*, 129.

[26] Bultmann, *a.O.*, 130; E. Lohse, in: *Kerygma und Dogma* 11 (1965) 321 f.

Röm. 6,1-14? Zunächst: Es wäre falsch, aus dem Fehlen von δικαιοσύνη bzw. δικαιοῦν in unserem Abschnitt schliessen zu wollen, dass Paulus sie nicht verbinden könne oder wolle — wie dies A. Schweitzer postulierte[27]. Mit beiden Worten: βαπτισθῆναι und δικαιωθῆναι wird insofern sachlich das Gleiche ausgesprochen, als sie die Teilnahme am Christusgeschehen und zwar am soteriologischen Effekt von Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi ausdrücken. Wenn Paulus in Röm. 6, 14 den ganzen Abschnitt von Kap. 6, 1-14 mit einem impliciten Imperativ durch das εἶναι unter der χάρις statt unter dem νόμος beendet, so zeigt sich auch darin die theologische Einheit von Taufaussagen und Rechtfertigungslehre. Die Differenz mag darin zu erkennen sein: was im Angebot der Rechtfertigung prinzipiell über die σωτηρία gesagt ist, das wird in der Taufe dem Einzelnen zugeeignet, und zwar durch sein Einbezogenwerden ins Heilsgeschehen von Kreuzestod und Auferstehung Christi und die hier auf ihn übergehende χάρις.

Nur scheinbar steht meiner Akzentsetzung bei der Taufe als den Einzelnen treffendes Handeln Gottes die Beobachtung entgegen, dass « in allen Aussagen, die von der Taufe handeln..., Paulus nicht vom Getauften als einzelnem Individuum, sondern... im Plural von euch, die ihr getauft seid, oder uns, die wir getauft sind... » spricht [28]. Die Anrede an die Leser des Briefes in Rom oder Korinth muss natürlich im Plural stehen und hat die Kirche als Gemeinde der in Christus Berufenen und auf Christus Getauften im Blick, ohne damit die m. E. gerade in unserer zur Kollektivierung der Gesellschaft neigenden Zeit notwendig zu betonende Kategorie des Einzelnen vor Gott aufzuheben. Es ist der Einzelne, der in das σῶμα Χριστοῦ eingegliedert wird, der das Geschenk des πνεῦμα und überhaupt die σωτηρία erhält. Die Taufe ist hierbei Mittel und Zeichen zugleich [29].

Einen Schritt weiter noch ist E. Lohse gegangen. Er weist an 5 Themen nach, dass Paulus « wiederholt ganz parallele Aussagen macht, die einmal der Rechtfertigung, ein anderes Mal der Taufe gelten — freilich

---

[27] Vgl. Anm. 1.

[28] Vgl. E. Lohse, *a.O.*, 310.

[29] E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven* (1969) 117 schreibt zwar: « Historisch wie sachlich schlechterdings falsch ist es, paulinische Theologie am Individuum zu orientieren, selbst wenn auf die Menschheit bezogene Heilsgeschichte bei Paulus gesehen wird » und wendet sich damit gegen Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* (1958) 48 bzw.: ders., *Theologie des NT*, 270. Anscheinend will Käsemann den Akzent auf die Gemeinde als Leib Christi setzen, womit er m. E. zu rasch gegen Bultmann argumentiert.

ohne dass eine systematische Verbindung zwischen diesen einander entsprechenden Aussagereihen hergestellt worden wäre »[30]. An Themen stellt Lohse u. a. heraus:

a. Bei Taufe und Rechtfertigung handelt es sich um Gottes Tun, darum beide Male passive Wendungen.
b. Von Taufe wie Rechtfertigung aus schliesst Paulus auf das neue Leben, das περιπατεῖν, als das durch das Christusgeschehen bestimmte Leben.
c. Taufe wie Rechtfertigung eignet die Struktur vor Indikativ und Imperativ, beide Male ein Sein, das kein Besitz ist, sondern eine tägliche Aneignung erfordert.
d. Darin zeigt sich, dass Taufe und Rechtfertigung sowohl gegenwärtige χάρις als auch zukünftiges χάρισμα implizieren, präsentisch als auch futurisch heilsspendend, also « eschatologische » Gaben sind.

Nun kann ich diesem Aufweis ganz zustimmen, ja sogar noch einige Beobachtungen hinzufügen:

Das Getauftwerden, als das Dahingeben des παλαιὸς ἄνθρωπος und zwar als συσταυρωθῆναι, ist heilsgeschichtlich dasselbe wie die πίστις, die sich im Verzicht auf καύχησις der Gnade Gottes öffnet und δωρεάν die δικαιοσύνη empfängt: vgl. 6, 6 mit 3, 21-31.

Die Einheit zeigt sich bes. deutlich — ohne von βαπτισθῆναι und δικαιοῦσθαι zu sprechen — Gal. 2, 19 f.: Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ... Die Aussage: « mit Christus bin ich gekreuzigt » (das haben schon die Kirchenväter gesehen) ist auf Grund von Röm. 6 als Hinweis auf das Taufgeschehen zu verstehen[31].

Und wenn Paulus in 6, 7 in der Terminologie der Rechtfertigungslehre — wie früher gesagt — ein Zitat bringt, so heisst das sachlich, dass er frei ist von der durch die προγεγονότα ἁμαρτήματα (3, 25) zurückgehaltenen Strafe; zugleich aber zeigt sich darin die Tendenz, die Pointe der Rechtfertigungslehre im Zusammenhang der Taufe zu bringen: Befreiung *von* der Vergangenheit *für* das περιπατεῖν der Gegenwart und für die zukünftige ἀνάστασις sind eine Einheit im Geschenk der Gnade.

Die analoge Form zu δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ (Phil. 3, 9) gibt es zwar nicht, aber sachlich ist βάπτισμα ἐκ θεοῦ da, am deutlichsten aufgrund der Taufaussagen 2. Kor. 1, 21 f.

C. Was in Anknüpfung und Ausweitung von E. Lohses Parallelisierung von Taufe und Rechtfertigung bei Paulus soeben gezeigt wurde, stellt

---

[30] Lohse, *a. O.*, 321.
[31] Vgl. H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (1965[4]) 99.

uns nun allerdings vor ein in gleicher Weise linguistisches wie hermeneutisches Problem. Denn was an sachlichen Parallelen und Gleichheit der Strukturen für δικαιοσύνη und βάπτισμα herausgearbeitet wurde, kann inhaltlich nahezu wörtlich auch von καταλλαγή, χάρις und πίστις gesagt werden. Andererseits ist die Verschiedenheit von βάπτισμα als einmaligem Gnadenakt gegenüber der δικαιοσύνη und ebenso gegenüber καταλλαγή, χάρις und πίστις unverwischbar. Paulus ist also nicht auf einzelne Worte festlegbar, er spricht vielmehr über ein und dasselbe Thema bei Wechsel der Worte. Der Satz im Sinn-Zusammenhang des Kontextes macht die Aussage, nicht das lexicographisch determinierbare Wort. Das Vorkommen eines Wortes — wie z. B. δικαιοσύνη in 6, 13 — sagt noch nicht, dass hier die paulinische Rechtfertigungslehre anklingt, während anderseits, wie wir sahen, in 6, 14 im εἶναι ὑπὸ χάριν das Gerechtfertigtsein gemeint ist, ohne dass das Wort begegnet. Solche Beobachtungen sind an sich alt, neu ist nur, dass wir meinen, aus solchen linguistischen Beobachtungen hermeneutische Folgerungen ziehen zu müssen, die Linguistik also der Hermeneutik dienstbar machen zu sollen. Denn es folgt doch daraus für unseren Abschnitt: es wäre falsch, die Taufaussagen in Röm. 6 auf die Verse 3 u. 4 zu begrenzen, die Taufe zum subsidiären Gedanken zu machen, und es wäre töricht, die Rechtfertigungsaussagen auf die Stellen mit δικαιοσύνη und δικαιοῦσθαι einzuengen. Es wäre falsch zu sagen: Röm. 5, 1 besage, dass die Rechtfertigung vom Glauben und nicht von der Taufe abhängig sei, während Röm. 6 besage, dass die Taufe ohne Glaube und ohne Rechtfertigung die Basis des Heils schenke. Solche kurzschlussigen argumenta e silentio sind leider immer wieder als Mittel einer intendierten Aussage zu finden. In Kap. 6 ist selbstverständlich das Thema des Briefes, die Rechtfertigung, ein durchlaufendes Nebenthema und kommt es mit anderen Worten zum Vorschein. Und die Taufaussagen reichen über 6, 14 hinaus, obwohl das Wort nicht erscheint. Paraphrasierend sagt 6, 14: « Denn als auf Christus Getaufte, auf seinen Tod Getaufte, seid ihr frei von der Sunde, nicht mehr unter dem Gesetz, sondern jetzt unter der Gnade, da ihr im Glauben die Gerechtigkeit aus Gott empfangen habt ».

Der Hinweis auf die linguistisch-hermeneutische Seite der Sachfrage von Römer 6 soll nicht etwa die terminologische Seite des Problems entschärfen, sondern helfen, die Eigentümlichkeit paulinischer Sprache ganz ernst zu nehmen. Die Sache, um die es Paulus geht, ist konstant, seine Wortwahl ist variabel. Der Römerbrief zeigt in jedem Kapitel neu, dass wir am Anfang des geschichtlichen Weges einer christlich theologischen Sprache stehen und nicht das Suchen nach einer

Adaequatheit des sprachlichen Ausdrucks bei Paulus übersehen, sowenig wie wir heute dieses Suchen bei uns selbst aufgeben dürfen.

D. Die Taufe unterliegt wie jedes χάρισμα dem täglichen Gebet, μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι (2. Kor. 6, 1). Und doch hat sie anscheinend eine Kraft, die auch den menschlichen Ungehorsam in der Sündentat zu überdauern vermag; sie gibt also eine σφραγίς mit, die der Mensch nie von sich abwerfen kann. Darauf scheint Paulus hinauszuwollen, wenn er 1. Kor. 5, 5 die Übergabe des Sünders εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός gebietet, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου, darauf zielt ebenfalls die Aussage 1. Kor. 3, 15. Hier wirkt sich der eschatologische Verbindlichkeit setzende Rechtscharakter der Taufe dahin aus, dass der Getaufte trotz «untauglicher Werke» ein soteriologisch Anderer ist, als der ungetaufte Sünder [32]. Die Effektivität der Taufe ist im Spannungsfeld von 1. Kor. 5, 5 und 1. Kor. 10, 1-13 zu sehen.

E. Ist nun angesichts der Tatsache, dass Paulus in 1. Kor. 6, 11 Taufe und Rechtfertigung zusammen in einem Zitat nennt und diese Verbindung ihm anscheinend gelegen ist, sowie angesichts der öfteren Parallelaussagen über Taufe und Rechtfertigung, es erlaubt von einer «Verknüpfung» dieser Themen auch in Römer 6 zu sprechen? Wenn man «Verknüpfung» nicht allzu eng und reflektiert fasst, wird man es bejahen können [33]. Vorsichtiger sollte man von einer komplementären Verwendung der traditionellen Taufe und der eigenen Interpretation der Gnadengabe Christi mittels der Rechtfertigung sprechen. Durch ihre Beziehung auf Christi Kreuzigung und Auferstehung werden Taufe und Rechtfertigung in der Theologie des Paulus zu gegenseitigen Interpretamenten.

---

[32] Vgl. H. Conzelmann, *a. O.*, 95f.

[33] Zu rasch und zu summarisch urteilt m. E. P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (1965) 220 ff. über das Zueinander von Rechtfertigung und Taufe.

III. Zu den Korintherbriefen

Vom Text zur Predigt

Der Dienst am Worte Gottes

Auslegung von 2. Kor. 4, 1—12

Das zur Auslegung mir übertragene Kapitel 4 des 2. Korintherbriefes führt in zentrale Themen der Theologie hinein. Das trifft zwar weitgehend von allen Stellen besonders in dem Abschnitt 2,14 bis 7,4 unseres oft zu stark im Schatten des Römerbriefes stehenden 2. Briefes an die Korinther zu — aber von Kapitel 4 auch noch in ausgezeichneter Weise: geht es doch um den Dienst am Worte Gottes, um das diakonische Amt am Worte Gottes. Freilich geht es zunächst um das Amt des Apostels, des Paulus als Apostel, insofern um etwas Einmaliges, nicht so leicht mit unseren Ämtern Gleichzusetzendes. Aber das für die Reichweite des Gesagten Wichtige liegt darin begründet, daß Paulus gerade in den Kapiteln 3—5 unseres Briefes von seinen Aussagen über den Apostel immer wieder übergleitet zu solchen über die Gemeinde und wir es deshalb wagen dürfen, zu sagen: Was Paulus über seinen apostolischen Dienst am Worte Gottes hier sagt, gilt nicht allein für ein „hierarchisch" geordnetes Amt, das des geschichtlich einmaligen Apostels, sondern gilt für den getauften Christen prinzipiell. Wird diese grundsätzlich für alle Christen gegebene Diakonie der Verkündigung festgehalten, so wäre dann erst jeweils zu fragen, wo etwa im Text auf das Amt des Apostels eingrenzbare Aussagen gemacht werden, die nicht übertragbar sind.

Wie ist die Situation des 2. Korintherbriefes?[1]). Aus welchem Grunde schreibt Paulus überhaupt an die korinthische Gemeinde diesen Brief? Im Rahmen welcher Situation und Argumentation ist unser Abschnitt zu verstehen? Es handelt sich ja um einen echten Brief und nicht eine fingierte Epistel, also muß die Situation, soweit erhellbar, unser Ausgangspunkt sein. Nun ist es gerade im Hinblick auf die korinthische Korrespondenz des Apostels bedauerlich, daß uns der Einblick in die historischen Einzelheiten der Gemeindesituation verwehrt ist. Gewiß ist bekannt, daß Paulus die Gemeinde selbst gegründet hat (Apg. 18) und sich der bleibenden Verantwortung für die wachsende Gemeinde in der weltoffenen Hafen- und Hauptstadt Achajas voll bewußt war.

In offenbar kurzen Zeitabschnitten hat er eine häufige, direkte oder mittelbare Verbindung aufrecht erhalten (vgl. 1. Kor. 14, 32 und Apg. 19, 22; 2. Kor. 2, 13 und 7, 5). Deutlich ist ferner, daß die korinthische Gemeinde von einer Krise befallen ist. Es gibt rivalisierende Parteien in der Gemeinde, es gibt soziale und theologische Spannungen, die tief in die Einheit der Kirche zu Korinth einschneiden — und das, nachdem eben erst 2 Jahrzehnte seit der Kreuzigung des Herrn auf Golgatha und dem Ostergeschehen dahingegangen sind. Ob es mehrere Gruppen sind, die uneins sind, oder ob Paulus nur einer Front gegenüber steht, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen — es hängt vor allem von der Auslegung von 1. Kor. 1, 12 ab[2]). Sicher aber ist, daß eine gnostische Gruppe vorhanden ist, die dem Apostel Paulus vorwirft, er repräsentiere nicht in seiner Person die Kraft und Herrlichkeit eines im Besitze des Geistes stehenden Apostels, seine Predigt sei ebenso wie sein Auftreten schwächlich, in seinen Briefen zwar zeige er Entschlossenheit, aber bei seinen Besuchen in der Gemeinde wäre er schüchtern und zaghaft. Die Polemik der Gegner des Apostels ist nur mit Wahrscheinlichkeit aus des Paulus Antwort zu erschließen. Soviel aber ist sicher, daß man auch in der Antike die Sache der Wahrheit dadurch bekämpfte, daß man den Träger der Wahrheit in seiner Legitimität infrage stellte. Und so muß sich denn Paulus als Apostel, in seinem Amt, verteidigen, um das von ihm verkündigte Evangelium als allein wahres zu behaupten, und muß sich damit den Vorwurf gefallen lassen, daß er sich selbst empfehle. Dadurch ergibt sich eine scheinbare Doppelthematik: einerseits geht es um das Amt des Apostels, andererseits geht es um die Verkündigung des Wortes Gottes, die Aufgabe des Amtes ist. Beide Gesichtspunkte kommen auch in unserem Abschnitt zur Sprache.

Obgleich es zum Verständnis unseres Kapitels direkt nichts beiträgt, soll doch vermerkt werden, daß wir auch ein literarisches Problem bei den beiden Korintherbriefen vor uns haben. Wir haben 2 Korintherbriefe in unserem Kanon, aber es muß mindestens 4 Briefe gegeben haben, die Paulus nach Korinth geschrieben hat. Denn 1. Kor. 5, 9 heißt es: „Ich habe euch in dem Briefe geschrieben, ihr solltet nicht mit Unzüchtigen verkehren." Das kann sich nur auf ein Schreiben beziehen, das vor unserem 1. Korintherbrief liegt, da in Abschnitten bis 5, 9 dieses Thema noch nicht berührt worden ist. Sodann erwähnt Paulus in 2. Kor. 2, 3 f und 9 (vgl. auch 7, 12) einen „aus vieler Trübsal und Herzensbeklemmung" sowie „unter viel Tränen" geschriebenen Brief, der bestimmt nicht mit unserem kanonischen 1. Korintherbrief sich deckt. So hat man lange von einem „Vorbrief" und einem „Zwischenbrief" an die Korinther gesprochen und beide als verloren angesehen. Der Heidelberger Theologe A. Hausrath kam

dann 1870 bereits zur Hypothese, die durch ihren scharfen Ton sich abhebenden Kapitel 10—13 des 2. Kor. seien jener erwähnte „Tränenbrief", der 2. Korintherbrief sei also aus ursprünglich 2 Briefen entstanden[3]). Seither ist immer erneut teils für Integrität der beiden Briefe — bei Bejahung des Verlustes zweier noch zusätzlich bekannter — plädiert worden[4]), teils für die auch von G. Bornkamm und mir vertretene Meinung, daß im kanonischen 1. Korintherbrief der Vorbrief eingearbeitet ist und im kanonischen 2. Korintherbrief der Tränenbrief — wenigstens in Teilen — Aufnahme gefunden hat[5]). Bei allen Verschiedenheiten in der Beurteilung der literarkritischen Frage besteht heute freilich Einigkeit unter den Neutestamentlern, daß der gewichtige große Abschnitt des 2. Korintherbriefes 2, 14 bis 7, 4 eine Einheit ist[6]), so daß für unser Kapitel keine literarkritischen Fragen zur Diskussion stehen.

Da unser heutiger Text mit *διὰ τοῦτο*, also einem betonten „deshalb" oder „darum", einsetzt und somit auf das Vorhergeschriebene inhaltlich zurückweist, werden wir mit einem kurzen Blick auf die Gedankenführung zu beginnen haben. Zwei Abschnitte gehen dem Kapitel 4 voran: 2, 14 bis 3, 6 und 3, 7 bis 16. In dem 1. Abschnitt spricht Paulus über sein Amt als Verkündiger des Evangeliums, des Wortes Gottes. Er empfiehlt sich nicht selbst, sondern sein Werk weist ihn aus als Diener des Neuen Bundes, „nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig" (3, 6). Im 2. Abschnitt wird daraus gefolgert, daß seine Diakonia des Neuen Bundes durch Geist und durch Doxa, Herrlichkeit, gekennzeichnet ist. Dies ist der reale Grund seiner Freiheit und Offenheit in seinem Wirken als Verkündiger des Wortes Gottes. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" — so heißt es 3, 17; und daran schließt sich die beinahe mystische Aussage, die in Abweichung vom Luthertext wörtlich wie folgt lautet: „Wir aber schauen mit unverhülltem Gesicht (im Spiegel) die Herrlichkeit (Doxa) des Herrn, und wir werden verwandelt zu demselben Bild von einer Herrlichkeit zur anderen, wie vom Herrn des Geistes." Dieser Satz ist schwierig, weil Paulus Begriffe der hellenistischen Mysterienreligion benutzt, um damit auszusagen, daß der Geist, der Heilige Geist, durch den Christus uns als Glaubende in eine Bewegung hineinstößt, uns verwandelt. Dieses Verwandeltwerden — *μεταμορφούμεθα* ist der Ausdruck des Paulus — ist kein magischer Prozeß, sondern das Wirksamwerden der göttlichen Kraft, des Pneuma, im geschichtlichen Leben des Glaubenden. Sowohl im Wirken wie im Leiden für Christus wird diese Verwandlung von einer Doxa zur anderen offenkundig. Tag für Tag, alle Morgen neu, nicht als unsere Tat der religiösen Selbsterziehung, sondern vom Herrn des Geistes, also von Christus gewirkt.

Nun beginnt mit 4, 1—6 der anschließende Teil, der auf der Basis des vor allem in 3, 7—18 Gesagten die Folgerung zieht für das Amt, die *διακονία*.

Wir lesen zunächst 4, 1—6: (1) „Deshalb, da wir diesen Dienst haben, auf Grund dessen, daß wir Erbarmen erfahren haben, verzagen wir nicht, (2) sondern wir verzichten auf alle feige Heimlichtuerei, denn wir wandeln nicht in Schlauheit noch verfälschen wir Gottes Wort, sondern durch die offene Verkündigung der Wahrheit empfehlen wir uns vor Gott jedem menschlichen Gewissen. (3) Und wenn unser Evangelium verhüllt ist, so ist es verhüllt bei den Verlorenen, (4) bei den Ungläubigen, denen der Gott dieser Welt den Sinn geblendet hat, daß sie nicht sehen das Leuchten des Evangeliums der Doxa von Christus, der das Abbild Gottes ist. (5) Denn nicht verkündigen wir uns selbst, sondern Christus Jesus als Herrn; uns selbst aber als eure Sklaven um Jesu willen. (6) Denn Gott ist es, der gesagt hat: Aus der Finsternis soll Licht leuchten, der es hat leuchten lassen in unseren Herzen, damit die Erkenntnis der Doxa Gottes im Antlitz Christi zum Leuchten komme."

Die Übersetzung zeigt sofort, daß der Gedankengang nicht gerade „schlicht" ist, sondern den Lesern des Briefes einiges Mitdenken abverlangt. Der Apostel schließt aus der allen Glaubenden geschenkten Freiheit und Verwandlung durch das Pneuma auf seinen Dienst. Das Wissen um den Dienst wird noch ergänzt um das Wissen, daß ihm Erbarmen widerfahren ist. Das kann sich auf die Berufung zum Heil (Röm. 11, 30 f) beziehen, kann aber auch von der Berufung zum Dienst des Apostolats (1. Kor. 7, 25) gemeint sein. An unserer Stelle ist zweifellos an die Berufung zum Apostel gedacht. Hier wie auch sonst unterstreicht Paulus also, daß er den Dienst als *χάρισμα* erhalten hat. Dieses Erfahren von Erbarmen in der Beauftragung zum Dienst ist für Paulus Grund „nicht zu verzagen", „nicht müde zu werden", „nicht klein beizugeben". Das muß sich auf die Anfeindungen des Apostels in Korinth beziehen, wie nun auch Vers 2 in Antithese zu Vorwürfen spricht, und zwar zunächst negativ: „sondern wir haben abgesagt", nämlich als Verkündiger der christlichen Wahrheit, „dem, was man aus Schamgefühl verbirgt" [8]). Vielleicht dürfen wir paraphrasieren: Wir setzen uns nicht in Pose, wir umgeben uns nicht mit einer schönlichen Fassade, wir tarnen nicht unsere Absichten noch unsere menschlichen Schwächen. Die folgenden Partizipien haben sodann begründenden Sinn: „Denn wir wandeln nicht in Schlauheit, Verschlagenheit" — er ist nicht religiöser oder kirchlicher Taktiker —, er „verfälscht nicht das Wort Gottes" durch Abstriche oder Zusätze, sei es aus taktischen oder psychologischen oder religionspädagogischen Gründen [9]). Und nun kommt das Positive: „Durch die offene Verkündigung der Wahrheit

empfehlen wir uns vor Gott jedem menschlichen Gewissen." Der griechische Text sagt φανέρωσις τῆς ἀληθείας, was Luther mit „Offenbarung der Wahrheit" nicht unrichtig, aber etwas unscharf übersetzt. Denn die Wahrheit ist hier identisch mit „Wort Gottes", und φανέρωσις bezieht sich auf die offene Verkündigung[10]). Damit empfiehlt sich Paulus — und zwar dem Gewissen der Menschen. Dieses Wort „Gewissen" — für das es übrigens im Alten Testament keine Entsprechung gibt, das also der hellenistischen Philosophie entnommen ist — hat hier ein überraschendes Gewicht. Denn auf das Gewissen — nicht auf das Denken der Vernunft — richtet sich die Wahrheit; an das Gewissen richtet sich das Wort Gottes. Damit ist sehr fein gesagt, daß die Verkündigung nicht vom abwägenden, verrechnenden, betrachtenden Denken aufgenommen werden kann, sondern vom Gewissen erfaßt wird, das in seiner Lebendigkeit nicht von Denkprinzipien abhängig ist. Zugleich ist gesagt, daß im Getroffensein und Getroffenwerden des Gewissens das Kriterium für die Wahrheit der Verkündigung liegt. Eine Unwahrheit, eine Lüge, ein anderes Evangelium als das wahre, das Paulus bringt, kann das Gewissen gar nicht treffen.

Nun ist allerdings noch zurückzufragen: Was meint denn unser Text mit „Wahrheit" und mit „Wort Gottes", die ich glaubte als identisch auslegen zu müssen? Der Begriff „Wort Gottes" begegnete bereits in 2, 17, dort ebenfalls in offensichtlicher Abwehr eines gegnerischen Vorwurfs: „Denn wir sind nicht wie die meisten solche, die Geschäfte machen mit dem Worte Gottes, sondern als aus Lauterkeit, als aus Gott, reden wir in Christus vor Gott." Luther übersetzt das Verbum mit „verfälschen", aber das griechische καπηλεύειν, von κάπηλος = der Krämer, heißt „Geschäfte machen", im übertragenen Sinn: feilschen mit geistlichen Gütern, aus materiellen Gründen, um des Gewinnes halber eine Philosophie anbieten etc. Hier in 2, 17 wie in 4, 2 ist mit λόγος τοῦ θεοῦ nun nicht etwa das Wort der Bibel, also das Alte Testament gemeint — denn die einzige Bibel des Paulus war ja das später sogenannte Alte Testament —, sondern hier wird mit Wort Gottes das Handeln Gottes in Jesus Christus bezeichnet, das Christusgeschehen von Kreuzigung und Auferstehung! Identisch mit diesem Sinn von „Wort Gottes" ist bei Paulus der Begriff „Evangelium", wobei ja auch nicht an die Evangelienbücher unserer Bibel gedacht, sondern „die Frohbotschaft von Jesus Christus als für uns gekreuzigt und auferstanden" gemeint ist. Somit ist „Wort Gottes" hier losgelöst von einer in Bibeltexten greifbaren Größe, frei von einer Fassung in Buchstaben, vielmehr als Botschaft von der Heilsoffenbarung Gottes in seinem Sohne Jesus Christus zu fassen. Es ist nicht nur Gottes Handeln in Jesus Christus, sondern das verkündende Wort von diesem Handeln Gottes in Jesus Christus, also das, was sonst sehr

prägnant als Kerygma bezeichnet wird. Das Gesprochensein und Verkündigtwerden des Christusereignisses ist also konstitutiv für den Begriff „Wort Gottes" — nicht ist konstitutiv die literarische Fixierung, das gedruckte Wort von diesem Worte Gottes im Kanon[11]). Zwar wird man das Verkündigtwerden des Wortes Gottes nicht in einem Gegensatz zum Geschriebenen und Gedrucktsein des Wortes Gottes in der Bibel hineinstellen dürfen, um daraus eine Theologie der Aktualität zu folgern. Denn schließlich ist zweierlei zu bedenken: 1. In der eschatologischen Urchristenheit dachte man nicht an literarische Fixierung der Zeugnisse für eine Nachwelt und gab es noch keine autorisierte Heilige Schrift mit dem Wort Gottes vom Handeln Gottes in Jesus Christus. 2. Für uns ist nun auch im gedruckten Worte der Evangelisten und der Apostel, wie z. B. hier im 2. Kor., Gottes Wort ebenso wie Gottes Wort gegenwärtig. Diese Überlegungen warnen also vor einer Absolutsetzung des Gesprochenwerdens mit dem Einschluß einer Ablehnung des Geschriebenseins des Wortes Gottes. Wohl aber wird man aus der formalen Fassung vom Wort Gottes an den hier gegebenen Stellen schließen müssen, daß wir entscheidender als die oft historisch bedingte Formulierung des Zeugnisses vom Worte Gottes, dieses von Gott selbst als ein Geschehen, als ein für allemal (ἐφάπαξ) in der Person Jesus Christus in der Geschichte offen getanes Handeln der Versöhnung mit dem Menschen theologisch unterstreichen müssen. Wir haben uns dem durch die Worte hindurch sich bezeugenden Worte zu öffnen, das als vergangenes Geschehen in der Verkündigung zum gegenwärtigen Geschehen wird, in dem Gott nach uns greift, in dem Christus als der Lebende uns begegnet. Uns — d. h. unserem Gewissen, nicht unserem reflektierenden Denken, vielmehr uns in unserer Eigentlichkeit. — Dem entspricht ja auch die Charakteristik des verkündigten Wortes Gottes durch den Ausdruck: φανέρωσις τῆς ἀληθείας: offene Bekanntmachung, offene Verkündigung der Wahrheit (gen. obj.). Es ist ein Ins-Offene-Treten, eine aktive Bewegung ins Offene, die von der Wahrheit ausgesagt und mit dem Gewissen der Menschen verbunden wird. Was aber Paulus hierbei als Verkündiger tut, das geschieht „vor Gott", in letzter Verantwortung vor Gott[12]).

Die Verse 3—6 sprechen über die Öffentlichkeit der Verkündigung, die einfach in der Offenheit des Dienstes am Wort Gottes gründet. Wenn Paulus von „unserem Evangelium" (Vers 3) spricht, so ist das natürlich dasselbe wie sonst „das Evangelium von Christus" (2, 12); der Wechsel besagt, daß es sich um das Evangelium von Christus handelt, das er als Apostel verkündigt.

Es folgt ein theologisch — und ich darf wohl auch sagen: homiletisch und katechetisch — von uns in der Regel viel zu wenig bedachter

oder zu wenig festgehaltener Gedanke: Es ist das verkündigte Evangelium manchem verhüllt, es ist nicht offen, es geht nicht bis ans Gewissen. Die Aussage muß zunächst einmal in der historischen Situation der korinthischen Gemeinde verstanden werden: Den Gegnern des Apostels in Korinth, jenen Gnostikern, scheint die Predigt des Paulus keine Doxa auszustrahlen, sie scheint ihnen nicht vom Geist getragen und Geist wie Freiheit zu vermitteln. Dies ist offenbar eine aufgenommene Kritik von seiten der Gegner, die Paulus hier im Prinzip bejaht. Andererseits weiß Paulus, daß er das Wort Gottes unverfälscht und offen verkündet. Also ist das Evangelium zweideutig, nicht in seinem Inhalt, wohl aber in seiner Wirkung. Es muß sogar zweideutig sein, da es sich ja an das Gewissen, an die *συνείδησις*, wendet. Es ist in seiner Öffentlichkeit zugleich verborgen, es ist verhüllt für die neugierige und verrechnende Beobachtung der kritisch Räsonierenden, es ist offen für die im Gewissen Getroffenen. Denn das Verstehen des Evangeliums beruht — so muß des Paulus Meinung nun erschlossen werden — nicht auf dem einsehenden Verstand, sondern auf dem sich unterwerfenden Entschluß des im Gewissen Getroffenen. Gerade weil jeder Mensch in seinem Gewissen das Evangelium verstehen kann, ist hierin sowohl die Öffentlichkeit des Evangeliums als auch seine Verborgenheit konstitutiv aufgezeigt: „den Verlorenen ist es verborgen". Die Verlorenen, die *ἀπολλύμενοι*, sind die Verstockten und natürlich die Ungläubigen. Gewiß zielt in der konkreten Situation diese Aussage auf die gnostischen Gegner in Korinth, aber zugleich ist die Formulierung doch auch ganz grundsätzlich. Diese prinzipielle Seite hatte der Apostel bereits in 2, 15 f zum Ausdruck gebracht. Dort heißt es: „Denn wir sind Christi Wohlgeruch zu Gottes Ehre, unter den Geretteten und unter den Verlorenen, den einen ein Duft vom Tode zum Tode, den anderen ein Duft vom Leben zum Leben. Und wer ist dazu würdig?" Es mag hier zunächst auffallen, daß sich der Apostel selbst als *εὐωδία Χριστοῦ*, als Christi Wohlgeruch, bezeichnet. Das ist um so auffallender, als im vorangehenden Vers 14 das Evangelium der Duft ist. D. h. nun aber, daß der Apostel mit dem Worte Gottes, daß er verkündigt (Vers 17), in bestimmter Hinsicht identisch ist. Hierin darf keine Überheblichkeit gewähnt werden, sondern ein sachlicher Grund liegt hier vor: Gottes Wort ist nicht eine allgemeine Wahrheit, ist nicht eine Idee oder gar Ideologie, sondern das anredende und aufrufende Wort, das nicht ohne den Träger des Wortes existiert. Insofern gehört mit dem Worte Gottes sein Träger in das scheidend-entscheidende, das eschatologische Geschehen hinein, wie es in Vers 16 beschrieben wird. Paulus spricht von der Wirkung der Verkündigung des Wortes Gottes und muß deshalb die doppelte Wirkung des Evangeliums deutlich machen.

Der Gedanke begegnet auch sonst bei Paulus. Bekannt ist ja vor allem die Aussage im 1. Kor. 1, 18: „Denn das Wort vom Kreuz ist den Verlorenen Torheit, uns aber, den Geretteten, ist es eine Kraft Gottes." Mit *λόγος τοῦ σταυροῦ* ist hier dasselbe gemeint, wie sonst mit *εὐαγγέλιον* oder mit *λόγος τοῦ θεοῦ* oder auch mit *λόγος τῆς καταλλαγῆς* (2. Kor. 5, 19); es ist also das verkündigte *κήρυγμα*. Wieder begegnen wir also dem Gedanken von der doppelten Wirkung des verkündigten Evangeliums, woraus eben resultiert, daß es scheidend unter den Menschen wirkt und darin seinen Gerichtscharakter bereits in dieser Welt erweist. Das Endgericht setzt ein in Kreuzigung und Auferstehung und vollzieht sich bereits in der Wirkung der Verkündigung!

Von den Verlorenen wird in Vers 4 weiter gesagt, daß sie nicht einfach töricht oder irrend, sondern dem Satan verfallen sind. Der Satan wird als „Gott dieses Aions", als Gott dieser Welt bezeichnet, an anderen Stellen sagt Paulus *σατανᾶς* (2, 11; 11, 14), *βελιάρ* (2. Kor. 6, 15) oder auch *ἄρχοντες τοῦ κόσμου* (1. Kor. 2, 6, 8), im Epheserbrief heißt es *διάβολος* (4, 27). Gemeint ist die widergöttliche Macht, nicht etwas relativ Minderwertiges, sondern eine aktive Gegenmacht gegen Gott. Paulus nimmt in dem Ausdruck „Gott dieses Aions" eine an sich gnostische Bezeichnung auf. Bei einem wörtlichen Verständnis müßte man also eine dualistische Konzeption hier annehmen: Gott dieses Aions = Satan g e g e n Gott jenes Aions = Gott im Himmel. Der Mensch würde zwischen beiden als Spielball „wesen", und die Aussage in Vers 4 müßte im Sinne einer deterministischen Spekulation verstanden werden. Wird doch von dem Gott dieses Aions gesagt, daß er die Gedanken der Ungläubigen blende, blind mache, „so daß sie nicht schauen das Aufleuchten des Evangeliums der Doxa von Christus, welcher ist das Abbild Gottes".

Es ist in einer Fülle von Substantiven eine Aussage über die Verkündigung gemacht, wobei hier das Evangelium als das vom Auferstandenen durch den Begriff Doxa qualifiziert wird. Wenn H. Windisch dazu in seinem Kommentar (S. 136 f) meint, daß Paulus hier „von dem ganz der *δόξα* entbehrenden *Χριστὸς ἐσταυρωμένος*" (1. Kor. 1, 18) absehe und „seine Schauung ausschließlich auf den auferstandenen, verklärten und zur Parusieerscheinung sich rüstenden Christus" richte, so muß dem widersprochen werden, denn Paulus kennt eine solche Spaltung nicht; für ihn ist Christus auch als der Gekreuzigte der Kyrios der Doxa, und ist in Jesus Christus immer b e i d e s zusammen Ausdruck seines Erlöserseins und seiner Versöhnungs-Mittlerschaft: Kreuzigung u n d Auferstehung (vgl. bes. 1. Kor. 2, 8).

Daß des Apostels Evangelium eine Frohbotschaft der Doxa ist, wird noch motiviert durch einen gewichtigen Relativsatz, der sich auf Chri-

stus bezieht: er ist Abbild Gottes! Damit soll zunächst und in der Hauptsache gesagt sein: Die Herrlichkeit Christi, die in der Verkündigung aufstrahlt, ist Gottes Herrlichkeit selber. Mit dem Worte Abbild = εἰκών ist nicht eine Minderung im Sinne einer Wert-Unterscheidung gemeint, sondern die äquivalente Erscheinung. Metaphysische Fragen, nach Wesenseinheit oder -verschiedenheit, darf man an diesen Begriff nicht richten. Es genügt zu wissen, daß Gott in seiner Verborgenheit uns in der Doxa Christi aufleuchtet und damit erleuchtet, das Gewissen erhellt.

Diese positive Aussage, die ich eben machte, steht nun aber im Text in einer Negation? Der Gott dieses Aions hat die Gedanken der Ungläubigen geblendet, so daß sie gerade nicht diese Doxa leuchten sehen können. Und damit kommen wir wieder zurück auf die Frage: Ist hier von Paulus ein dualistisches Weltbild gesetzt? Gibt es für ihn zwei Götter, einen dieses Aions und einen, der Vater im Himmel ist? Ist durch die Aussage, daß der Gott dieses Aions die Gedanken der Ungläubigen geblendet hat und sie deshalb nicht sehen, nicht schauen, also nicht glauben können, eine deterministische Feststellung gemacht, wodurch der Unglaube gar nicht mehr Schuld und somit Sünde ist — sondern, nun sagen wir: Schicksal, Geschick? Der Exeget wird sich auch hier nicht um eine Erklärung der Text-Intention herumdrükken dürfen, er will ja verstehen, verstehen was in diesen Worten des Apostels gültig gesagt wird. Paulus hat sich den „Gott dieses Aions", also den Satan, vermutlich als eine persönliche Macht vorgestellt, ohne damit die Allmacht Gottes als Schöpfers der Welt und Vaters Jesu Christi auch nur im Entferntesten einzugrenzen. Er folgt in dieser Vorstellung seiner jüdischen Umwelt. Andererseits hat Paulus auch nie die individuelle Schuld des Ungläubigen infragegestellt, noch je daran gezweifelt, daß der durch die Verkündigung gerufene Mensch die offene Möglichkeit zur Glaubensentscheidung hat. Das ist die unabdingbare Grundlage seines Predigens, das ist die gar nicht weiter als Problem empfundene Voraussetzung seines Rufes: „Laßt euch versöhnen mit Gott" (2. Kor. 5, 19). Das heißt aber: Der persönlich „Böse", der „Gott dieses Aions", ist für Paulus nicht eine kausierende Macht hinter dem Willen des Menschen, hinter seiner Entscheidung, sondern er wirkt in der bösen Willensentscheidung, er wirkt in dem Unglauben. Der Rekurs auf supranaturale Faktoren — so dualistisch das oft klingen mag — wird dann als Sprachmittel benutzt, wenn es sich um letzte, endgültige Entscheidungen handelt, deren Gewicht alle Einzelentschlüsse überragt. Erkennt man diese, übrigens in der Antike häufig zu greifende, Argumentation mit dem Rekurs auf supranaturale Faktoren als Sprachmittel an, so wird man den Ausdruck „Gott" dieses Aions uneigentlich verstehen müssen,

denn auch für Paulus gibt es nur einen Gott, dessen Gottheit eben Doxa ist (vgl. 1. Kor. 8, 4; 12, 6; Gal. 3, 20; vgl. Eph. 4, 6). Aber was ist dann der Sinn dieser Aussage, wenn wir „Gott" in dem Ausdruck „Gottes dieses Aions" uneigentlich verstehen müssen? Achten wir auf den Genitiv „dieses Aions", so ist damit auf diese vergängliche Welt hingewiesen. Sie ist als Macht gesehen, nicht als unvollkommene Welt, also als böse Welt und damit böse Macht. Der Mensch lebt geschichtlich in ihr, er erlebt sie als verführende und verderbende Macht, in dem sie sich seiner Lust und seinem Streben nach Ruhm anbietet und verfügbar macht und gerade damit den Menschen als Sklaven einfängt. Dieser Welt verfallend, entgleitet der Mensch sich selbst. Sein Blindsein ist ein von der Welt als Macht Geblendetsein und dennoch des Menschen eigene Schuld, weil er nicht Gott, sondern den Götzen seines καύχημα, seiner Ruhmsucht, seiner Sünde sich preisgab.

Kehren wir zurück zur historischen Situation: Paulus wehrt sich gegen Vorwürfe von seiten einer die Einheit seiner Gemeinde gefährdenden und sein apostolisches Evangelium wie seine Person infragestellenden Gruppe. Ihr wurde gesagt, daß ihr Nicht-Verstehen der Wahrheit und Nicht-Sehen der Doxa seiner Verkündigung gerade beweise, daß sie geblendet und somit Verlorene seien. Ein hartes Wort. Vers 5 ist weiter sowohl apologetisch als auch polemisch, verteidigend wie angreifend: Der Apostel verkündigt nicht sich selbst, sondern Jesus Christus als Herrn[13]). Diese Aussage soll begründen, warum tatsächlich diejenigen, die das Evangelium des Apostels für verhüllt ansehen, Geblendete sind. Er verkündigt wirklich das Evangelium der Doxa, nicht sich selbst, sondern Jesus Christus. „Nicht sich selbst" wehrt einen Vorwurf ab, weniger wohl den, daß Paulus sich oder sein Erleben, sei es als für das Evangelium Leidender oder als ekstatischer Pneumatiker, zum Gegenstand seiner Predigt mache, als vielmehr den, er predige aus egoistischen Motiven. Das würde ja bedeuten: sich selbst an die Stelle von Jesus Christus setzen. Der Zusatz: Jesus Christus als Herrn soll hier weniger Jesus Christus als den Auferstandenen, das liegt ja an sich im Begriff Kyrios, betonen, als vielmehr die Antithese pointieren: „uns aber als eure Sklaven um Jesu willen". Er will in keiner Weise sich zum Herrn der Gemeinde machen, er will nichts als Diener = διάκονος, nichts als Sklave = δοῦλος sein. Daß Paulus schreibt „eure Sklaven" und nicht „seine (sc. Christi) Sklaven", hängt damit zusammen, daß er seine dienende Aufgabe im Blick auf die Gemeinde ausdrücken will.

Gleichwohl hat man den Eindruck, als wäre Paulus beim Diktat des Briefes — oder auch beim raschen Schreiben — der Gedanke leicht verschoben worden. Denn grammatisch hängt ja das letzte Sätzchen

„uns selbst als eure Sklaven um Jesu willen" ab von dem Verb κηρύσσομεν = wir verkündigen, so daß Paulus also doch sich selbst zum Inhalt der Predigt machen würde, wenn auch in seiner Rolle als Knecht der Gemeinde! Man muß hier fragen, ob Paulus das sagen wollte, was grammatisch nicht anders zu fassen ist. Oder wollte Paulus vielleicht einfach sagen: Wir sind bei solcher Verkündigung von Jesus Christus als Herrn nur eure Sklaven? — Doch ist diese Frage auch nicht so einfach auf Grund der Gesamtlinien der paulinischen Aussagen über den Dienst an dem Worte Gottes zu bejahen. Denn wir hatten bereits beim Rückverweis auf die Stelle vom „göttlichen Wohlgeruch" 2, 14 ff gesehen, daß der Apostel als Träger der Botschaft mit zum Evangelium gehört und insofern eben doch sich selbst verkündigt. Der Apostel ist selbst εὐωδία Χριστοῦ = der Wohlgeruch Christi, und eben weil es das Evangelium nicht ohne Apostel, die Frohbotschaft nicht ohne Verkündiger gibt, weil es das anredende und aufrufende Wort Gottes ist, in dem sich das einmalige Heilsereignis in Jesus Christus als eschatologisches Heilsgeschehen weiter vollzieht, darum gerade setzt sich der Apostel (und mit ihm jeder Prediger!) dem Mißverständnis aus, daß er sich selbst verkündigt. Natürlich ist es ein Mißverständnis der Gegner, aber ein erklärbares und für den Unglauben der Blindheit auch vielleicht notwendiges Mißverständnis. Dieses aber muß Paulus als echter Verkündiger riskieren und tragen. Er muß an Christi, an Gottes statt den Hörern verkündigen (5, 18 ff), gerade wenn er als δοῦλος Χριστοῦ und als δοῦλος der Gemeinden das Kerygma verkündigt. Hält man sich diese Zusammenhänge vor Augen, so wird man also auch an der grammatisch genauen Fassung von 5b keinen Anstoß zu nehmen brauchen.

Nun zu Vers 6, der unseren Abschnitt zunächst abschließt und über den Prediger wie über die Predigt eine entscheidend wichtige Aussage hinzufügt, die ich in 3 Punkten unterteilen will: 1. Gott selbst ist es, der in unseren Herzen, in unserem Gewissen die Doxa hat aufleuchten lassen. 2. Das Ziel und der Zweck des Aufleuchtens in unseren Herzen ist, daß die Verkündiger die Erkenntnis der Doxa zum leuchten bringen. 3. Dieses Aufleuchten des Wortes Gottes, der Wahrheit, der Doxa, ist zu vergleichen mit der Schöpfungstat Gottes. Zur 1. Aussage: sie geht offensichtlich auf die Bekehrung des Apostels Paulus (vgl. Gal. 1, 16), die für ihn zugleich auch die Beauftragung zur Verkündigung des Evangeliums beinhaltete. Zwar spricht Paulus vom „leuchten lassen in unseren Herzen" — aber er hat hier weniger die Christen allgemein im Blick, sondern exemplifiziert an sich und seinen Mitarbeitern. Die Aussage bringt eine Ergänzung zur Formulierung von Vers 4: Dort war ja Satan als „Gott dieses Aions" derjenige, der das Augenlicht raubte, der blendete und das Schauen

der Doxa verunmöglichte. Hier wird mit Nachdruck gesagt: „Gott ist es, der es hat leuchten lassen in unseren Herzen", womit nun theologisch sehr eindeutig der Glaube als Wirkung von Gottes Handeln am Menschen und nicht als eigene Leistung herausgestellt wird. Auch hier aber wird man nicht dem Sinn des von Paulus intendierten Gedankens gerecht, wenn man sagen würde: Also ist Gott die hinter und vor dem Glaubensakt handelnde Ursache, die kausierende Macht (so gewiß sie das in der Tat auch ist!). Vielmehr ist auf Gottes Gnadenwahl und erbarmendes Handeln im Glaubensakt hingewiesen, auf daß uns als Glaubenden keine Möglichkeit bleibt, uns vor Gott und vor den Mitmenschen unseres Glaubens zu rühmen!

Zur 2. Aussage: „damit zum Leuchten komme (*πρὸς φωτισμόν..*) die Erkenntnis der Doxa Gottes im Antlitz Jesu Christi". Hier ist wieder eine Wort-für-Wort-Exegese notwendig. Man könnte auch übersetzen: „der hat leuchten lassen" oder: „der es hat Licht werden lassen"[14]). Der Zusammenhang zeigt, daß es sich nicht um die Erkenntnis (*γνῶσις*) des Paulus hier handeln kann, sondern nur um die durch seine Predigt verbreitete Erkenntnis. Aufgenommen wird hier der Gedanke von 4, 2: *τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας* = „die offene Verkündigung der Wahrheit" und der von 2, 12: *τῷ ... τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι'ἡμῶν* = dem ... der den Duft seiner Erkenntnis durch uns offenbar macht ...". Es ist mit *ὁ φωτισμός* = „das Leuchten" die Tätigkeit des Paulus, ihr Zweck und auch ihre Wirkung gemeint. Paulus verbreitet das Wort Gottes, die Wahrheit (4, 2), anders gesagt: die dadurch ermöglichte und sich schenkende Erkenntnis (*γνῶσις*). Interpretierend darf man also übersetzen: „Gott hat es in unseren Herzen hell werden lassen, damit wir durch die Predigt die Erkenntnis der Doxa Gottes zum Leuchten bringen!" Die Erkenntnis richtet sich auf die Doxa Gottes — während in 4, 4 und 3, 18 von der Doxa Christi die Rede war. Aber da Christus ja das Abbild Gottes nach Vers 4 ist, so ist eben die Herrlichkeit Christi letztlich Gottes Doxa, und so kommt Gottes Doxa zur Erscheinung: *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* = „im Antlitz Christi".

Der Gedanke ist also: Wer Christus sieht, der sieht Gott. Es ist der gleiche Gedanke wie Joh. 14, 9, wo Jesus zu Philippus sagt: „Wer mich sieht, der sieht den Vater." Natürlich ist hiermit nicht gemeint, daß man das „Antlitz Christi" gegenständlich, etwa in einer Ekstase, sichtbar erhalten und damit Gott sehen könne, sondern es ist das Sehen des Glaubens gemeint, das Sehen im Glauben an das verkündigte Wort Gottes. Die Frage: Wo sehen wir Gottes Doxa auf dem Antlitz Christi?, wäre also zu beantworten: Gott sieht man allein in Christus und Christus sieht man im Hören der Verkündigung!

Zur 3. Aussage: Wir haben bisher den ersten Relativsatz übersprungen: „Denn Gott ist es, der gesagt hat: Aus der Finsternis soll Licht leuchten..." Hier wird in freier Formulierung auf Genesis 1, 3 bezug genommen: „Und Gott sprach: es werde Licht" (LXX: *καὶ εἶπεν ὁ θεός γενηθήτω φῶς*) eine Stelle, die bereits im Ps. 112, 4 (LXX 111,4: *ἐξανέτειλεν ἐν σκότει φῶς τοῖς εὐθέσι*) aufgenommen ist: „Den Frommen geht das Licht auf in der Finsternis." Welchen Sinn hat dieser Verweis auf die Schöpfung des Lichts hier im Textzusammenhang? Zunächst stellt Paulus seine Bekehrung in Parallele mit Gottes Schöpfungshandeln. Das Zum-Glauben-Kommen ist für ihn eine eschatologische Neuschöpfung des Menschen. Aber da nun des Paulus Bekehrung hier nur im Blick auf den Zweck der Verkündigung, im Hinblick auf das Weitergeben des Leuchtens der Doxa Gottes interessiert, so ist seine Bekehrung nur ein Moment der Parallelisierung. Das Glaubensgeschenk aller Menschen, die Christen sind, ist ebenfalls gemeint. Wenn jetzt „das Licht aus der Finsternis leuchtet", so werden also grundsätzlich Schöpfung einst und Heilsgeschichte jetzt nebeneinander gestellt, wird das Heilsgeschehen in Christus als Gottes neue Schöpfungstat verstanden, wie ja denn in 5, 17 der Glaubende als *καινὴ κτίσις* direkt bezeichnet wird! Das heißt nun aber, der Dienst am Worte Gottes vollzieht sich in der Verkündigung von Jesus Christus als Kyrios. In dieser Verkündigung handelt Gott selbst in so ausgezeichneter Weise, daß dieses Handeln im Heilsgeschehen nur der 1. Schöpfung parallelisiert werden kann.

Die bisher behandelten Verse 1—6 bildeten den Schluß des ersten großen Abschnitts, der von 2, 14 bis 4, 6 reicht. Jetzt folgt ein zweiter von 4, 7 bis 6, 10 reichender Abschnitt, der nicht mehr die Person des Apostels und sein Amt als Verkündiger des Evangeliums als Thema hat, sondern stärker den Inhalt der Predigt selbst in den Vordergrund treten läßt. Von selbst ergibt sich dadurch, daß Paulus jetzt die ungemein zentrale Ausführung über die Wortverkündigung als Heilsgeschehen macht und geradezu die Predigt als sacramentum audibile theologisch qualifiziert. Die Grundthese knüpft an die eben besprochene Parallelisierung von Schöpfung und Heilsgeschichte an. Weil in der Verkündigung des Wortes Gottes, in der Predigt von Jesus Christus als Herrn, Gott selbst ruft, Christus selbst gegenwärtig ist, darum ist der Anbruch der neuen Schöpfung da (5, 11 bis 6, 2), darum bricht jetzt bereits, in dieser Zeit der Kirche als Zeit der Verkündigung, die Zukunft in die Gegenwart hinein. Dies geschieht im Aufleuchten der Doxa und im Durchbruch des eigentlichen (wir sagen: ewigen) Lebens inmitten unserer bösen Welt. Von der Verborgenheit und Offenbartheit von Doxa und Leben (*ζωή*) ist somit jetzt die Rede. Und die Grundthese des Paulus ist: Das Leben

(ζωή) als wahres, eigentliches Leben ist nur in der Dialektik von Verborgenheit und Offenbartheit da. Das Leben zeigt sich nur im Tode, es offenbart sich nur in unserem Hineingenommenwerden in den Tod Jesu (4, 7—12). Im Verzehrtwerden des äußeren Menschen vollzieht sich die Erneuerung des inneren Menschen von Tag zu Tag (4, 13—18).

Nur einige Worte können noch zum Anfang des neuen Abschnitts gesagt werden. Wir übersetzen 4, 7—12: (7) „Wir haben aber diesen Schatz in tönernen Gefäßen, damit sich erweist, daß die Überfülle der Kraft von Gott und nicht aus uns ist. (8) In allem sind wir bedrängt, aber nicht erdrückt, ratlos, aber nicht verzweifelt, (9) verfolgt, aber nicht verlassen, niedergeworfen, aber nicht zunichte geworden. (10) Allezeit tragen wir das Sterben Jesu am Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde. (11) Denn immerfort werden wir, die Lebenden, in den Tod gegeben um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleische offenbar werde. (12) So wirkt also der Tod in uns, das Leben aber in euch."

Worin liegt zunächst das Neue im Gedankengang? Bisher war die Rede von der Offenbarmachung der Erkenntnis (2, 14) und der offenen Verkündigung der Wahrheit (4, 2), ja vom Leuchten der Erkenntnis. Jetzt ist die Rede von dem, was daraus folgt, was aus dem Verkündigen und Hören bzw. Glauben folgt: von der Offenbarmachung des Lebens, dem Offenbarwerden des Lebens Jesu an der Person des Predigenden. Dies führt zum Leben bei den Hörern!

Jedoch ist ein gewichtiges, weil nüchternes und alle Illusionen und jeden frömmelnden Eudämonismus zerstörendes „Aber" nötig: Der christliche Begriff „Leben" ist nicht so eindeutig wie der Lebensbegriff des natürlichen und biologischen Denkens! Wie das Evangelium zweischneidig wirkt, zum Leben und zum Tode (2, 15 f), so ist auch das „Leben" zweideutig — es kommt äußerlich im Tode (θάνατος) zur Erscheinung. Das aber heißt: wir müssen den paradoxen Charakter des christlichen Lebensbegriffes sehen und bejahen; gerade darin entbirgt sich das göttliche Wesen der ζωή. Es ist ja die ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ, der die νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ korrespondiert. Das Eine ist nur und allein mit dem Anderen die Gabe der Gnade!

Vers 7 spricht von Paulus als Apostel. Mit dem „Schatz" (θησαυρός) ist also nicht das Evangelium oder die Doxa gemeint, sondern zunächst einmal der Dienst am Worte Gottes, die apostolische Diakonie von Vers 6. Erst nachdem dieser Bezug auf den Dienst am Worte Gottes erkannt ist, darf man die Aussage auch auf das Evangelium selbst übertragen. Jedoch ist darauf aufmerksam zu machen, daß hier nur indirekt vom Evangelium die Rede ist und deshalb kein kühner Sprung vom Bilde dieses Verses auf die naheliegende Korrespondenz

von Gottes Wort = Schatz und Menschenwort = tönernes Gefäß möglich ist. Dazu wären etliche Zwischengedanken notwendig. Paulus will sagen: Die Würde seines Dienstes am Leuchtenlassen der Doxa Gottes im Antlitz Christi erscheint in dem unwürdigen Gewande seines Menschseins, seines schwächlichen Äußeren. Aber gerade dieser Widerspruch, diese optische Disharmonie zwischen der Würde des Auftrags und seiner unwürdigen Erscheinung als Träger des Dienstes hat seinen Grund und Sinn darin: „damit sich erweist, daß die Überfülle der Kraft von Gott ist und nicht aus uns". Also: gerade die schwächliche, zerbrechliche Gestalt des Apostels, mit dem Stachel im Fleisch, verhütet das Mißverständnis der Hörer, der Gemeinde, der Welt, als könne der Glaube auf der faszinierenden Gestalt eines Predigers beruhen. Die Überfülle der Kraft ist allein aus Gott. Dieses „aus Gott" geht wie ein roter Faden durch unsere Kapitel: 2,17: ἐκ θεοῦ; 3, 4: διὰ τοῦ Χριστοῦ; 3, 5: nicht von uns selbst . . . , sondern ἐκ θεοῦ; 4, 1: καθὼς ἠλεήθημεν. Darum geht es, das muß der Hörer wissen: Von Gott geht die durch die Verkündigung hindurchbrechende Kraft aus! Die äußere Armseligkeit des Predigers begründet geradezu die Klarheit über die Herkunft der Überfülle der Kraft. Nicht trotz der menschlichen Erscheinung des Predigers, nein: in ihr offenbart sich Gottes Kraft. Man bedenke die Formulierung in 12, 9: „Die Kraft vollendet sich in der Schwachheit!"

Dieser Gedanke von der paradoxen Offenbarung des Lebens als ζωή wird sodann in den Versen 8—11 entfaltet. Diese Antithesen, vier kurze und dann zwei lange, sind im Stile der literarisch Gebildeten, der Diatribe, geformt, aber sie dürfen uns nicht etwa zum Verweilen bei der Frage nach einer theologisch legitimierten Ästhetik einladen. Hier geht es um die Sachfrage: Hat etwa Windisch recht, der die Stelle dahingehend interpretiert (S. 143), daß Paulus sagen wolle: Bei allem Furchtbaren und Schlimmen werden wir „doch vor dem Äußersten, dem Würgen und dem Tode bewahrt?" Das würde dann doch zur Frage führen: Warum fand nicht auch Jesus einen Ausweg angesichts des Kreuzes? Man wird also anders verstehen müssen: „In allem Schlimmen geht es uns letztlich gar nicht schlimm, weil Gottes Gnade, weil Christi Leben aufbricht. Wir können zu allem Schlimmen aufrichtig ja sagen!" Gerade das wirkt die Kraft Gottes, daß das Leiden seinen verzweifelten Charakter verliert, daß es zu einem Offenbarwerden des Lebens Jesu wird — wie Vers 10 f sagt. Paulus diskutiert also das Schwere des Leidens gerade nicht fort. Die Realität des objektiven Leidens wird subjektiv von innen durchbrochen für den, der seine Leiden als Mitleiden mit Christus versteht und deshalb auch das Mitlebendürfen gerade im Leiden als Verheißung erkennt.

Im Stil der Verse 10 und 11 fällt auf, daß die Antithesen jetzt nicht mehr mit ἀλλ' οὔ: „aber nicht" — sondern durch ἵνα: „auf daß" verbunden werden. Dadurch wird die Paradoxie des Lebensbegriffs noch deutlicher: Gerade der am äußeren Dasein wirkende Tod muß das innere Leben zur Erscheinung bringen. Nun ist in Vers 10 vom „Herumtragen des Sterbens Jesu" die Rede. Manche Ausleger verstehen darunter die stete Lebensgefahr (so Lietzmann). Aber mit „Sterben" sind nicht die Gefahren des Leidens, sondern das Leiden selbst gemeint. Und gemeint sind alle Leiden — nicht besondere —, die für Paulus eben nicht im menschlich innerweltlichen Sinne verstanden werden, sondern als Christusleiden, als Mitleiden mit Christus, weil sich in ihnen gerade das „Seinem Tode gleich werden" (Phil. 3, 10) vollzieht. — Was Paulus hier von sich als Apostel sagt, gilt grundsätzlich von allen Glaubenden, nicht etwa nur von denen, die als Apostel für Jesus Christus wirken. Phil. 3, 4—11 spricht Paulus auch nicht für sich, sondern stellt sich als Typus des Glaubenden hin, an dem sichtbar wird, daß Glauben die Preisgabe des Vertrauens auf das Fleisch, auf die Welt, auf das Vorfindliche ist. Die Leiden, in denen das „Sterben Jesu" wirkt, sind also Leiden, die jeden Menschen treffen können, freilich den Christen ganz besonders, da er gerade auch als Christ zu leiden hat, und zumal den Apostel. Sie werden erst dadurch zu Christus-Leiden, zum „Sterben Jesu", daß der Leidende in der Gemeinschaft mit Christus steht und so seine Leiden als Christus-Leiden versteht, im Glauben auf sich nimmt. Das ist also nicht „mystisch" zu verstehen, ist keine Angelegenheit der sogenannten Innerlichkeit seelischen Erlebens, ist auch keine Frage der Imitatio. Die Leiden sind immer schon da, stellen sich von selbst ein, brauchen nicht gesucht zu werden. Zu Christus-Leiden werden sie im Glauben an Christus.

Schwierig erscheint zunächst Vers 12: „so wirkt der Tod in uns, das Leben aber in euch". Ironisch kann das nicht gemeint sein, vielmehr zieht Paulus eine Folgerung aus dem soeben Gesagten. Natürlich will Paulus nicht leugnen, daß auch in ihm selbst das „Leben" wirkt, denn das war ja eben in Vers 10 f gesagt worden. Aber er sieht jetzt überraschenderweise davon ganz ab. Er redet so, als ob in ihm nur der Tod wirke und als ob das Leben, das in seinem Todesweg offenbar wird, sich nur an den Hörern seiner Verkündigung erweise. Dadurch ergeben sich zwei Aussagen: 1. Die Paradoxie wird verschärft, daß die Offenbarung des Lebens gerade des Todes bedarf. 2. Es wird deutlich, daß das Leben als ζωή, die am Leibe des Paulus sich offenbart, kein an ihm beobachtbarer, abzulesender Zustand, keine Veränderung an seiner menschlichen Erscheinung ist, nichts psycho-somatisch Ablesbares, sondern ein Geschehen ist, eben sein Wirken als

Verkündiger des Wortes Gottes. Nur in der Verkündigung des Wortes Gottes ist das Leben als ζωή da. Und um das möglichst zugespitzt zu sagen, formuliert er: nur bei den Hörern der Verkündigung. Bei den Hörern ist dieses „Leben" nun freilich auch nicht weltlich eindeutig zu erkennen, sondern wird erst, wie dann Vers 14 sagt, die Auferstehung dieses Lebens erweisen. Gleichwohl darf der Apostel die Gemeinde auf das, was die Auferstehung erst erweisen wird, hin ansprechen, denn für den Glaubenden ist das Zukünftige schon jetzt Gewißheit (13 f).

Brechen wir hier ab und fragen wir noch einmal nach dem für uns Entscheidenden dieses Textes: Thema war zunächst das dienende Amt des Apostels, bzw. das dienende Amt des Verkündigers und sodann im zweiten Teil (7—12) die Wortverkündigung selbst, bei der das Leben sich gerade im leidenden und sterbenden Verkündiger offenbart. Über und vor allem Dienst an der Verkündigung steht Gottes Handeln in Jesus Christus. Dieses Handeln Gottes in Jesus Christus wird als „Wort Gottes" bezeichnet, und zwar hinsichtlich des Verkündigens dieses Christusgeschehens. Das aber heißt: Wort Gottes geschah in Jesus Christus und geschieht erneut, immer wieder, dort und dann, wo von dem Geschehen verkündigt wird. „Wort Gottes" geschah und geschieht — es wird parallelisiert mit dem Aufstrahlen des Lichtes bei der Schöpfung —, es ist also in diesem Geschehen der Vollzug der neuen Schöpfung. Darin zeigt sich der endgültig entscheidende Charakter, der eschatologische Charakter, der Verkündigung von Gottes Wort in Jesus Christus: den einen ist es Duft vom Tode zum Tode, den anderen Duft vom Leben zum Leben. In der Verkündigung vollzieht sich bereits bei den Hörern das Gericht als Scheidung.

Sollte uns als Verkündiger schwindeln bei dieser Qualifikation unseres Dienstes am Worte Gottes, sollten wir mit Paulus fragen: „Wer ist dazu geeignet, hierzu tüchtig (3, 16)?, so weist uns Paulus gerade darauf: Nicht auf faszinierende Tüchtigkeit und äußere Würdigkeit kommt es an, sondern auf Gottes Erbarmen. Das Entscheidende, „die Überfülle der Kraft" ist niemals aus uns, sondern aus Gott. Eben deshalb ist gerade die äußere Todverfallenheit des Verkündigers das rechte tönerne Gefäß für diesen Schatz, das Wort Gottes als Gnadengabe des Lebens. Sieht man die Aufgabe des Dienstes am Worte Gottes in dieser unentrinnbaren Dienerstellung vor Gott und Christus — und wird man gewahr, daß wir keine Entschuldigung vorbringen können, weil eben gerade in der Schwachheit sich die Kraft vollendet, so kann man nur mit dem Hymnus von Römer 11, 33—36 Gottes Doxa lobpreisen und mit Paulus sagen:

Oh, welch eine Tiefe des Reichtums, beides, der Weisheit und Erkenntnis Gottes!

Wir gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege.

Denn wer hat je des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen?

Oder wer hat ihm etwas gegeben, daß ihm werde wiedervergolten?

Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge.
Ihm sei Ehre (Doxa) in Ewigkeit. Amen.

Anmerkungen

[1]) Vgl. meinen Artikel „Korintherbriefe" — RGG³ IV, 17—23; G. Bornkamm, Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jg. 1961, 2. Abh.

[2]) Vgl. W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, 1956.

[3]) A. Hausrath, Der Vierkapitelbrief des Paulus an die Korinther, 1870.

[4]) Siehe etwa die Argumentation bei W. Michaelis, Einleitung in das Neue Testament², 1954, §§ 13 und 14.

[5]) Vgl. die Angaben in Anm. 1. Vorher bereits: R. Bultmann, Exegetische Probleme des 2. Korintherbriefes, Symbolae Biblicae Upsalienses 9, 1947.

[6]) Eine Ausnahme macht dabei lediglich der Abschnitt 6, 14 bis 7, 1, der ein sekundärer Einschub oder eine von Paulus leicht christianisierte jüdische Paränese sein dürfte.

[7]) Im Kontext gesehen, wird in unserem Verse das „durch Christus" von 3, 4 und die Demutsaussage von 3, 5 aufgenommen.

[8]) So übersetzt W. Bauer im Wörterbuch zum Neuen Testament. Die Exegese von *τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης* ist schwierig und verschiedene Bedeutungen sind hier möglich, je nachdem ob man *τῆς αἰσχύνης* als Gen. qual., Gen. subj. oder als Gen. explic. faßt (wie wir in der oben gegebenen Übersetzung).

[9]) Gegen den Vorwurf der mangelnden Lauterkeit *(εἰλικρινία)* mußte sich Paulus bereits 1, 12 und 2, 17 wehren. Der Vorwurf, ein *δόλος* zu sein, erscheint 12, 16. — Zu beachten ist, daß Paulus nicht etwa einen Beweis dafür bringt, daß er nicht das Wort Gottes verfälsche, sondern die gemeinen Motive nur damit abweist, daß er auf sein Wirken als offener Verkünder der Wahrheit und auf die Wirkung dieser Wahrheit hinweist. D. h. also: Wer von der Wahrheit getroffen wird, der kann gar nicht so gemein fragen, dem vergeht von selbst das menschliche Fragen'

[10]) „Wahrheit" ist also nicht etwa subjektive Wahrhaftigkeit, sondern die objektive Ent-Bergung Gottes in seinem Worte!

[11]) Diese Auffassung vom „Worte Gottes" war gemeint, als im Januar 1962 von mir formuliert worden war: „Gottes Wort selbst ist nicht identisch mit der Bibel, sondern die Bibel existiert nur . . . , weil Gottes Wort vor der Entstehung der Schriften des Neuen Testaments geschehen ist, nämlich in Jesus Christus." — Vgl. Verhandlungen der 10. außerordentlichen Rheinischen Landessynode, 1962, S. 62. Nur durch die Pamphlete des Hauses Ludendorff übersensibel Gewordene können hier einen Angriff auf die Bibel heraushören. Ich orientierte mich damals — wie heute der Text zeigt — am paulinischen Begriff „Wort Gottes". Dieser Begriff verweist auf das Christus-Geschehen, die Bibel gibt Zeugnis davon!

[12]) Die Worte *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* gehören zu *συνιστάνοντες ἑαυτούς*, nicht etwa zu *συνείδησις ἀνθρώπων*. Vgl. 7, 12.

[13]) Das *κύριον* ist prädikativ, wie das folgende *ἑαυτοὺς δε δούλους* zeigt.

[14]) Falsch übersetzt hier die sonst allgemein zuverlässige Züricher Bibel: „So daß wir erleuchtet wurden durch die Erkenntnis . . ."; richtiger Luther: „So daß durch uns entstünde die Erleuchtung von der Erkenntnis . . ."

Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen

Auslegung von 2 Kor 5, 14 – 6, 2

Es ist einerseits die Bedeutung dieses Abschnitts in Bultmanns Theologie, die zur Aufnahme des Textes in dieser Festschrift führt[1], anderseits aber auch die neutestamentlich ungeklärte Frage, was nun biblisch als ‚Sakrament' ausgegeben und wie es biblisch definiert werden kann. Daß unser Begriff ‚Sakrament' im Neuen Testament kein Äquivalent hat, ist allgemein anerkannt, doch ist damit noch nicht gegeben, daß die Sache nicht gegenwärtig ist. Es ist unsere Ansicht, daß die hier exegetisch aufzunehmende Stelle Entscheidendes zur Frage zu sagen hat.

1. Der Kontext von 2 Kor 5, 14ff

Der herausgehobene Abschnitt gehört zu dem großen Teil innerhalb des kanonischen Zweiten Korintherbriefes, der von 2, 14 bis 7, 4 reicht[2], der vermutlich zum Zwischenbrief gehört[3] und in dem das apostolische Amt die Thematik bestimmt. Aber zugleich mit dem ‚apostolischen Amt'

---

[1] Vgl. *R. Bultmann*, Exegetica (Tübingen 1967) 306–312 (*ebd.* Einleitung XX). Register z. Stelle. – Eine nur zum Teil mit diesem Beitrag sich berührende Behandlung des biblischen Abschnitts habe ich in den „Bibelarbeiten" der Rheinischen Landessynode 1968 geboten.

[2] Vgl. zu den Einleitungs- und literarkritischen Fragen meinen Artikel „Korintherbriefe" in: RGG³ IV, 17–23 (1960). – Als „theologisch ohne Frage das bedeutendste Stück des Briefganzen" bezeichnet auch *G. Bornkamm*, Die Vorgeschichte des sog. Zweiten Korintherbriefes, SHA 1961, 21 den bezeichneten Abschnitt. Siehe auch *ders.*, Paulus (Stuttgart 1969) 246f. – B. bietet im übrigen eine andere literarkritische Lösung an, mit der wir uns hier nicht auseinandersetzen können.

[3] Auszuklammern als nicht-paulinischer Einschub ist u. E. 6, 14 – 7,1. Zum Zwischenbrief gehören ferner: Kap. 9 und 10–13, wobei vielleicht diese letzten Kapitel ursprünglich an den Anfang gehörten. Da der hier behandelte Abschnitt geschlossen ist und keine der literarkritischen Analysen eine Rolle spielen, lassen wir die ganze Problematik beiseite.

als der διακονία τοῦ πνεύματος (3, 8) geht es um die Verkündigung, ja um Vollmacht und Inhalt der Verkündigung. Wie ein roter Faden läuft durch den Briefteil die theologische Aussage, daß sich in der Verkündigung die Offenbarung aktualisiere als die ὀσμὴ τῆς γνώσεως αὐτοῦ (sc. θεοῦ: 2, 14), des φωτισμὸς τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ (4, 6), und ihr positives Ergebnis ist die καινὴ κτίσις (5, 17). Insofern geschieht in der Verkündigung neue Schöpfung – τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά (5, 17) –, zugleich aber damit auch die eschatologische κρίσις, denn der Apostel als Verkündiger des Evangeliums ist Χριστοῦ εὐωδία (2, 15) und damit: οἷς μὲν ὀσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν (2, 16). Schon diese Aussagen über die Doppelwirksamkeit des verkündeten Wortes lassen den eschatologischen Charakter erkennen; fast darf man von einer forensischen Situation sprechen, wo immer die Verkündigung des Christusgeschehens dem Menschen begegnet und ihn trifft.

Das mutet sehr modern an, wird doch hier eine präsentische Eschatologie entfaltet, in der das von der Zukunft Erwartete trotz bleibender Zukünftigkeit gegenwärtig wirksam ist. Nun ist in dem vorangehenden Abschnitt 4, 7 – 5, 10 von der Verborgenheit der ζωή in der Hülle des alten Äons die Rede, ja von der paradoxen Gegenwart der ζωή im θάνατος (4, 7–12), vermittelt durch die ζωή in der Verkündigung (4, 13–15), und wird gleichwohl dann wieder der Zukunftscharakter der ζωή (4, 16–18) festgehalten. Es bestätigt sich hier der scheidend-entscheidende Charakter der von der Wortverkündigung getroffenen Gegenwart, wovon ebenso in 2, 15–16 die Rede war. Logisch anschließend folgt dann die Aussage über die Bestimmtheit der Gegenwart durch die Zukunft (5, 1–10), eine Stelle, die bekanntlich zu 1 Kor 15, 12–32 entscheidende Korrekturen und Ergänzungen bringt[4]. Unser Abschnitt, der sodann über die Offenbarung der ζωή in der Verkündigung handelt, reicht von 5, 11 – 6, 10 und läßt sich in folgende Sinngruppen gliedern:

5, 11–15: Der neue Maßstab des Urteils;
5, 16–19: Die Begründung der Verkündigung im Heilsgeschehen;
5, 20 – 6, 2: Die Verkündigung als eschatologisches Geschehen;
6, 3–10: Der Apostel in der Kraft des eschatologischen Geschehens.

Innerhalb dieses Zusammenhangs also steht unser Text. Der Neu-Einsatz ist inhaltlich 5, 16; aber mit den beiden ὥστε-Sätzen wird je zu-

---

[4] Zum Abschnitt vgl. *R. Bultmann*, Exegetica, 298–306.

rückverwiesen, wird aus einer These gefolgert und logisch geschlossen, so daß auf die beiden Verse 5, 14.15 zurückgegriffen werden muß[5].

2. Die Basis in 2 Kor 5, 14f

Vers 14 gibt mit γάρ eine Begründung für die vorhergegangene Abweisung der Ekstase als irgendeines besonderen Beweises des πνεῦμα-Besitzes. Es zeigt sich hier – wie auch 1 Kor 14, 2.18ff in der gleichen Sache –, daß Paulus gegen eine Front gnostischer Gegner argumentiert[6]. Sie vermißten bei Paulus äußerlich feststellbare pneumatische Phänomene wie Ekstase. Ihnen gegenüber stellt der Apostel den eigentlichen Maßstab des Urteilens heraus. Er ist gegeben in der ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ – genitivus subjectivus –, also in der von Christus uns erwiesenen Liebe. Das Verb συνέχειν hat mehrere Bedeutungen: zusammenhalten, Ordnung halten, dann: festhalten, beherrschen. In letzterer Bedeutung, die auch Phil 1, 13 vorliegt, ist das Verb in unserem Kontext zu verstehen. Paulus ist persönlich von der Liebestat Christi getroffen und beherrscht, also vom Sterben für alle. Das ἡμᾶς geht vermutlich nicht nur auf den Apostel, sondern gleitet (wie bereits 3, 12ff; 4, 16ff und 5, 6ff) von der Charakteristik des apostolischen in die des christlichen Seins hinüber. Unser κρίνειν, also: unser Urteilen[7] ist ganz beherrscht von dieser Liebestat

[5] Zugleich ist zu beachten, daß diese beiden Verse – beachte das γάρ in V. 14 – das Vorausgehende begründen. Sie sind eine wichtige Klammer für den ganzen Abschnitt und seine Teile. – Richtig *E. Güttgemanns*, Der leidende Apostel und sein Herr (Göttingen 1966) 307f, daß vom Ereignis „der Liebe", also vom eschatologischen Ereignis, die Rede ist, falsch aber, wenn er 308 ihm den ἐφάπαξ-Charakter des Historischen abspricht.

[6] Obgleich kürzlich *H. Conzelmann* in seinem „Kommentar zum 1. Brief an die Korinther" (Göttingen 1969) die Gnosis für den 1 Kor ablehnt – vgl. bes. S. 297f –, meine ich mit *Bultmann* und auch *Käsemann* an dieser Frontstellung festhalten zu müssen. Es ist nicht so sehr die Einzelformulierung, als die Kette der gnostischen Begriffe und bekämpften Vorstellungen, die sich zu einem Bild verbinden und als urchristliche Gnosis definieren lassen. – Mit *W. Schmithals*, Gnosis in Korinth (Göttingen 1956) 153ff stimme ich überein, daß Paulus hier nicht gegen Judaisten kämpft, sondern sich gegen gnostische Gegner wehrt. – Nicht ausreichend belegt erachte ich *D. Georgis* These (Die Gegner des Paulus im 2. Kor.-Brief [Neukirchen-Moers 1964]), daß es sich weder um Judaisten noch um Gnostiker, sondern um hellenistisch-jüdisch-Wanderapostel handele, deren Intention sich auf dem Hintergrund hellenistisch-jüdischer Apologetik und Propaganda verstehen lasse. – Ungerecht dagegen *E. Güttgemanns*' Besprechung von Georgis Buch in: ZKG 77 (1966) 126–131.

[7] Nicht etwa „eine Reflexion anstellen" wie *H. Windisch*, Der 2. Korintherbrief (Göttingen 1924) 181 will, vielmehr ein auf wissender Entscheidung beruhender Entschluß. In diesem Sinne auch 2, 1 und 1 Kor 2, 2; auch Röm 14, 5.13.

Christi. Der folgende ὅτι-Satz verdeutlicht sodann, was konkret mit der ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ gemeint ist, nämlich Christi Sterben „anstelle" von allen, so daß folglich alle als gestorben gelten[8]. Mit dem juristischen Stellvertretungsgedanken wird der Kreuzestod Christi als seine Liebestat und als Erstattung einer Sühneleistung für alle interpretiert. Freilich wird die juridische Konzeption auch wieder durchbrochen, da den Vertretenen nicht einfach und automatisch gutgeschrieben wird, was der Vertreter geleistet hat, sondern ein Glauben als Nachfolge gefordert wird, also ein Nachvollzug des Sterbens inmitten dieser Welt[9]. Zu beachten ist das ὑπὲρ πάντων, weil es V. 19 im κόσμος-Begriff aufgenommen wird und die universale – nicht etwa exklusiv kirchliche – Bedeutung der Liebestat Christi hervorhebt.

Vers 15 nimmt das ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν wieder auf, um eine positive Folgerung im ἵνα-Satz anzuschließen, und zwar im echt finalen Sinne mit einem Imperativ verbunden: „Also sollen sie, die Lebenden, nicht mehr sich selbst leben." Die Schwierigkeit liegt zunächst darin, wie οἱ ζῶντες zu verstehen ist; es kann ja heißen: bei Leibesleben (wie in 4, 11), oder aber: die zum eigentlichen Leben Gelangten. In letzterem Sinne, also eschatologisch konzipiert, würde das heißen: die vermöge der Aneignung des Todes Christi ἀποθανόντες, die am Tode Christi teilhaben und deshalb auch an seiner Auferstehung, sie sind die eigentlichen ζῶντες (vgl. 4, 10f und Röm 6, 5.11)[10]. Es wäre dann tatsächlich mit οἱ ζῶντες eine Einschränkung gegenüber den πάντες insofern vollzogen, als die Liebestat für alle geschah, die Konsequenz daraus für ein Leben für Christus aber nur die ζῶντες ziehen. Denn diese positive Aussage folgt im ἀλλά-Satz: wir sind infolge der Aneignung des Todes Christi gegenüber der Welt und unserem selbstischen Ich gestorben, wir gehören jetzt Ihm, dem für alle Gestorbenen und Auferstandenen. Es wird deutlich, wie es für Paulus beinahe eine Glaubensselbstverständlichkeit ist, daß der Gestorbene zugleich der Auferstandene ist, daß also das, was wir Christusereignis nennen, Kreuzigung und Auferstehung, Tod und eigent-

[8] Die „Idee einer mystischen Sterbensgemeinschaft" – *Windisch*, a. a. O. 182 – entschärft die Aussage. Paulus wählt in der Regel juristische Termini, um den bindenden Wirklichkeitscharakter auszudrücken. Zur Formel εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν vgl. *W. Kramer*, Christos-Kyrios-Gottessohn (Zürich – Stuttgart 1963) 132, Anm. 432. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund: *E. Brandenburger*, Adam und Christus (Neukirchen – Moers 1962) 123f; 139ff.

[9] Vgl. Röm 6, 3ff, wo der Gedanke charakteristischerweise im Kontext der Taufe erscheint.

[10] Im übrigen liegt der Gedanke von Gal 2, 20 vor. Es ist also sehr unwahrscheinlich, daß Paulus einen biologisch-historischen „Lebens"-Begriff an unserer Stelle verwendet.

liches Leben als Einheit ausmacht. Wenn hier anders als in 4, 7–15 das Leben weniger als Dienst für die anderen, denn als ein Leben für Christus bezeichnet wird, so ist das kein Gegensatz. Das Leben für Christus ist natürlich in der Konkretion der Begegnungen ein Leben im Dienst für die anderen, ein Leben im Sinne der V. 18f beschriebenen διακονία.

Die apostolische und christliche Existenz ist hiermit in doppelter Weise in den Blick gefaßt: Tot ist der Apostel und der Christ für die leiblich vorfindliche, die weltlich am eigenen, äußeren Vorteil orientierte Existenz, so daß nun alles καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ (5, 12!) ein Ende hat[11]. Anderseits ist damit das Leben des Christen in den ausschließlichen Dienst Christi und des Mitmenschen gestellt. Und hiermit ist der Maßstab für das Urteilen, das κρίνειν des Paulus wie jedes Christen, gewonnen.

Nunmehr kann die Verkündigung als Anbruch eines neuen Aion verstanden werden, wie die folgenden Verse 16 und 17 es darstellen. Zunächst wird[12] mit 16 und 17 das Negative herausgestellt, anknüpfend an V. 14, dann folgt in den Versen 18 und 19 das Positive, die Verkündigung der Versöhnung, zurückgreifend auf V. 15. Der Zusammenhang ist nur verständlich, wenn festgehalten wird, daß alles nunmehr zu Entfaltende die soteriologische Aussage von 5, 14f zur Basis hat. Die Konsequenzen werden ausgezogen. Wir halten somit fest: Das Kreuzesgeschehen, das Sterben dessen, der auferstanden ist, interpretiert als Tod des einen für alle, trägt alle jetzt folgenden Aussagen.

3. Die Begründung der Verkündigung im Heilsgeschehen: Die Einsetzung der διακονία τῆς καταλλαγῆς *(5, 16–19)*

Mit zwei ὥστε-Sätzen zieht Paulus die Konsequenzen aus V. 14f[13].

Vers 16: Weil uns die Liebe Christi beherrscht, weil Christus für uns gestorben ist – ὥστε: deshalb, darum kennen wir von jetzt an – seit er uns beherrscht – nichts mehr κατὰ σάρκα, hinsichtlich seiner weltlich-sicht-

---

[11] Hier ist der Punkt, wo Paulus sich gegen seine gnostischen Gegner wendet, vgl. auch *W. Schmithals*, a. a. O. 153ff; *E. Güttgemanns*, a. a. O. 282ff.

[12] Zur Analyse des Gedankenganges dieser Verse: *R. Bultmann*, Exegetica, 308f.

[13] Das ist somit keineswegs einer der „charakteristischen paulinischen Zwischensätze" (*Lietzmann*, Handbuch z. NT: An die Korinther [Tübingen ⁴1949] 125), oder ein „Zwischengedanke" (*H. D. Wendland* in NTD 7 [Göttingen 1934] 116). Noch weniger handelt es sich um eine Glosse im 2. Kor.brief, die aus gnostischer Feder stamme, wie sowohl *W. Schmithals* in: Ev. Theol. 18 (1956) 552ff als auch in Wiederholung *E. Güttgemanns*, a. a. O. 298, behaupten. Zur Widerlegung vgl. meine Exegese im Kontext der Stelle. Gegen Güttgemanns: *E. Lohse* in: ThLZ 93 (1968) 911–914.

baren Erscheinung[14]. Mit ἡμεῖς sind die Christen insgesamt gemeint, also die nicht mehr sich selbst, sondern für Christus leben. Der zweite Halbsatz (16b) gibt die Begründung und setzt einen extremen Fall[15]. Wie wir nichts mehr κατὰ σάρκα kennen, so selbst Christus nicht[16]. εἰ καί: selbst wenn. Der extreme Fall soll den Gedanken ins Prinzipielle verschärfen[17]. Die Aussage kann nur Jesus von Nazareth vor der Kreuzigung betreffen, und somit ergeben sich zwei Auslegungsmöglichkeiten:

1. Christus hinsichtlich der seinem weltlichen Dasein zugeschriebenen Vorzüge: Davidssohnschaft, Wundertäter u. a. m. Man soll den Blick auf die verborgene Doxa richten. Der Satz wäre dann polemisch.

2. Christus in seiner Unscheinbarkeit, in seinem ‚Scheitern' am Kreuz, seinem σχῆμα ὡς ἄνθρωπος, in seiner μορφὴ δούλου (Phil 2, 7). Vielmehr soll man im ἐσταυρομένος den Erhöhten, den Kyrios sehen (Phil 3, 21; Röm 8, 34). Dann würde Paulus einen allgemein anerkannten Satz aussprechen. Die Anwendung auf seine Person – in der Antwort an die Gegner – wäre dann direkt gemeint: der Apostel darf nicht hinsichtlich des an ihm wirkenden Todes, sondern muß hinsichtlich des an ihm und

---

[14] Paulus kann κατὰ σάρκα mit einem Substantiv oder mit einem Verb gebrauchen. Für die Verbindung mit Substantiv: 1 Kor 10, 18; Röm 1, 3; 4, 1; vgl. auch 9, 5 und 1 Kor 1, 26. Für die Verbindung mit Verben: 2 Kor 10, 2; Röm 8, 4; 2 Kor 1, 17 und 11, 18 etc. – Hier in 2 Kor 5, 16a ist κατὰ σάρκα grammatisch zu οὐδένα und in 16b zu Χριστόν gehörend. Aber es handelt sich letztlich um ein exegetisches Scheinproblem, wenn man eine Alternativlösung fordert, daß man nämlich κατὰ σάρκα mit εἰδέναι bzw. γινώσκειν verbinden solle. Denn der Gedanke der Aussage wird im letzten Effekt nicht verschoben. Vgl. auch zur Formel und Stelle: *Bultmann*, Theologie des NT § 22, 3; 237 bis 239 und *ders.*, Exegetica 309f. Allein – ohne Diskussion – zum Verb wird κατὰ σάρκα bei *J. Dupont*, Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de St Paul (Louvain - Paris 1949) 180–186, gezogen. Umgekehrt: *D. Georgi*, a. a. O. 291f.

[15] *Bultmann*, Exegetica 310.

[16] Natürlich ist hier nicht mit κατὰ σάρκα das jüdische Messiasideal gemeint. Auch darf man das εἰ καὶ ἐγνώκαμεν nicht – wie *Schlatter*, Die korinthische Theologie (Gütersloh 1914) will – auf die vorchristliche Haltung des Paulus als des Verfolgers beziehen. Zunächst ist ganz einfach Jesus vor seiner Kreuzigung und Auferstehung gemeint. Damit ist also der irdische *und* historische Jesus gemeint: der von *E. Güttgemanns*, a. a. O. 288ff, herausgehobene Unterschied zwischen beiden ist theoretisch richtig, sachlich aber irrelevant.

[17] Mit εἰ καὶ ἐγνώκαμεν ist grammatisch ein Realis, dem Sinn nach aber ein Irrealis bzw. hypothetischer Realis gegeben: *H. Lietzmann - W. G. Kümmel*, An die Korinther, (Tübingen [4]1949) 125, ebenso *D. Georgi*, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief (Neukirchen-Vluyn 1964) 257. Ebenso Gal 5, 11: ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι. Klassische Beispiele bei *Lietzmann* z. St. – Es liegt beim εἰ-Satz der rein adversative Gebrauch der Bedingungspartikel vor: „Gesetzt den Fall... so deshalb doch nicht". – Abzulehnen ist der Vorschlag von *J. Dupont*, Gnosis, 181, 2: anstelle von ἀλλά: ἄλλα zu lesen: „...dann kennen wir nichts andres mehr..."

durch ihn wirkenden Lebens Jesu (ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ: 4, 10f) beurteilt werden (vgl. 4, 7.12).

Die zweite Möglichkeit ist die näher liegende[18]. Paulus argumentiert a majore ad minus. Und wegen der Notwendigkeit, auch den extremsten Fall nicht auszuschließen, kümmert er sich an dieser Stelle nicht um die in anderer Hinsicht gefährlichen gnostischen Thesen[19]. Die 1. Person Pluralis geht in diesem Zusammenhang auf die ganze Gemeinde. Der Sinn ist also: selbst Jesus Christus darf nicht in seiner weltlichen Vorfindlichkeit beurteilt werden – positiv: auch er muß von der Beherrschung durch die ἀγάπη Χριστοῦ, vom Glauben an ihn als unseren Erlöser und Herrn, ins Auge gefaßt werden; um so mehr gilt das 16a Gesagte. Die prinzipielle Frage nach der theologischen Bedeutung des historischen Jesus ist also überhaupt nicht im Horizont des Arguments[20].

Vers 17: greift zurück auf V. 14 und interpretiert die Aussage: ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον. Gleichzeitig wird aber auch das Thema von V. 16a fortgeführt, bzw. radikalisiert: „Alles Alte hat aufgehört"![21] Das εἴ τις entspricht dem ἡμεῖς von V. 16 und zeigt an, daß Paulus von der christlichen Existenz redet. Der Sinn des ἐν Χριστῷ darf natürlich nicht mystisch gefaßt werden, sondern besagt theologisch dasselbe – in einer Formel –, was in V. 14 mit: ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς mit anderer Pointierung ausgedrückt war. ‚In Christus' ist der, der durch die Taufe in die Gemeinde als dem ‚Leib Christi' aufgenommen wurde (Gal 3, 26–28; vgl. 1 Kor 12, 13 und Röm 12, 5)[22]. Von dieser neuen Existenz wird gesagt, sie sei καινὴ κτίσις, was dem rabbinischen *berija hadascha* entspricht[23]. Dieser auch für die messianische Zeit als neue Schöpfung

[18] *E. Güttgemanns*' These, daß die paulinische Christologie als Reflexion über den irdischen Jesus verständlich werden müsse, kann mit 2 Kor 5, 16 nichts anfangen und streicht die Stelle als Glosse (vgl. Anm. 13). Aber die „These" wird in Wirklichkeit durch diese Stelle (u. a. m.) als einseitig erwiesen.

[19] Auch *D. Georgi*, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief (Neukirchen Vluyn 1964) 15 sieht in dieser Stelle einen Beleg dafür, daß Paulus nicht gegen Gnostiker polemisiere. *J. M. Robinson*, Kerygma und historischer Jesus, (Zürich - Stuttgart ²1967) 69, Anm. 129, schließt sich Georgi an.

[20] Im gleichen Sinne auch *W. G. Kümmel* in: Lietzmann-Kümmel, a. a. O. 205 zu 126.

[21] Vgl. *Bultmann*, Exegetica, 310.

[22] Beachtenswert ist hier *Bultmann*, a. a. O. 310, Anm. 21: „Das realisiert sich subjektiv durch den Glauben, objektiv durch die Taufe (Gal 3, 26–28; 1 Kor 12, 13), welche beide zusammen gehören." Natürlich ist hier nicht der Taufbezug ausgesprochen, aber er ist Hintergrund.

[23] Vgl. zum Ausdruck im Rabbinischen: *G. Dalman*, Worte Jesu I (Leipzig 1898) 146; Str. - Billerbeck III, 519 und II, 421f. Zur Sachfrage vgl. *E. Sjöberg*, Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinensischen Judentum, in: Studia Theol. 4 (1951) 44ff und *H. Schwantes*, Schöpfung der Endzeit (Stuttgart 1963) 27f.

mögliche Terminus wird hier auf das Individuum bezogen[24]. Es ist die christliche Existenz als eschatologische gemeint, was auch durch den erläuternden Zusatz mit Anspielungen an Jes 43, 18f und 65, 17 deutlich wird: „Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden."[25] In τὰ ἀρχαῖα ist alles zusammengefaßt, was unter den alten Äon fällt, alles also, worauf sich ein Urteil κατὰ σάρκα gründen könnte. Natürlich gehört auch das ἐν προσώπῳ καυχᾶσθαι mit hinzu. Als Gegensätze zum Alten gehören zusammen: καινὴ κτίσις εἶναι – ἐν Χριστῷ εἶναι – κατὰ πνεῦμα κρίνειν.

Vers 18 faßt alles zusammen, alles seit V. 14 Gesagte[26]: dies alles ist von Gott. Er ist der Handelnde und in Christus Heil Setzende, derjenige, „der uns mit sich durch Christus versöhnt hat". Das διὰ Χριστοῦ entspricht dem διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ in Röm 5, 10. Die Anknüpfung an 2 Kor 5, 14f wird nicht aufgegeben. Ganz deutlich ist dann der gedankliche Übergang zum neuen Thema der Versöhnung und der διακονία τῆς καταλλαγῆς, das die Verse 18 und 19 beherrscht. Paulus kommt also nicht zurück auf seine apostolische Existenz, sondern auf sein Amt. Die Terminologie der ‚Versöhnung' und des ‚Versöhnens' setzt natürlich voraus, daß im Sinne von Röm 5, 10f vorher Feindschaft zwischen Mensch und Gott herrschte und diese nun beseitigt wird[27]. Nun ist das exegetisch und theologisch bisher nicht ausreichend Gewürdigte darin zu sehen, daß mit der Tat des Versöhnens zugleich Gott das Amt (διακονία) der Versöhnung eingesetzt hat, das ministerium reconciliationis, wie die Vulgata übersetzt[28]. Es wird faktisch von Paulus das Dop-

---

[24] Ebenso Gal 6, 15. Vgl. auch *G. F. Moore*, Judaisme I, 533, und *H. Schlier*, Der Brief an die Galater (Göttingen [4]1965) 282f.

[25] Wie 2 Kor 6, 2 so gilt auch hier die messianische Weissagung als erfüllt. Vgl. die Rede vom neuen Himmel und der neuen Erde und dgl. Jes 66, 22; aethiop. Henoch 45, 4f; 72, 1; 90, 28f; 91, 16; 4 Esra 7, 75; syr. Bar. 32, 6 etc. – Zur καινὴ κτίσις im 2. Jh.: Barn. 6, 11.13f; 16, 8; *Ignatius*, Trall. 8, 1; *Justin*, Apol. 61, 1.

[26] Mit Ausnahme von V. 15, der in V. 18f wieder aufgegriffen wird. Zum Abschnitt 5, 18 – 6, 10 vgl. *E. Güttgemanns*, a. a. O. 312ff, der freilich dem sogenannten „Aussagegefälle" des Textes einige willkürliche Akzente aufsetzt.

[27] Zum Begriff und Kontext der „Versöhnung" vgl. *F. Büchsel* in: ThW I, 254–258; ferner *E. Käsemann*, Erwägungen zum Stichwort „Versöhnungslehre im Neuen Testament", in: „Zeit und Geschichte", Bultmannfestschrift (Tübingen 1964) 47–60; *H. Conzelmann*, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (München 1967) 231f und *L. Goppelt*, Christologie und Ethik (Göttingen 1968) 147–164; hier auch gute Bemerkungen zum deutschen Sprachgebrauch von ‚sühnen' und ‚versöhnen'. Vgl. jetzt auch *G. Bornkamm*, Paulus (Stuttgart 1969) 150 und passim.

[28] Die sachliche Entsprechung trotz begrifflicher Verschiedenheit ist in διακονία τῆς δικαιοσύνης (2 Kor 3, 9) zu erkennen. Die drei Substantive: δικαιοσύνη – καταλλαγή und εἰρήνη sind weitgehend synonym, wenn auch nicht kongruent. Vgl. *L. Goppelts* a.a.O. genannten Aufsatz. Nicht gehört ἱλαστήριον in dieses Wortfeld hinein.

pelte und Unzerreißbare gesagt: 1. Das Kreuzesgeschehen ist als Liebestat Christi die Versöhnungstat Gottes in Christus. 2. Mit dieser Versöhnungstat zusammen wurde das Amt der Verkündigung der Versöhnung eingesetzt. – Somit gehört die διακονία τῆς καταλλαγῆς, die von Gott uns gegeben (δόντος ἡμῖν) ist, mit zum Heilsgeschehen der Kreuzigung und Auferstehung Christi hinzu, sie ist nicht etwa später dazugekommen, vielleicht gar menschlicher und zwar missionarischer Initiative entstammend[29].

Vers 19 wiederholt zunächst den Anfangsgedanken von V. 18 in neuer Formulierung: „Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnte." Es ist das Partizip καταλλάσσων mit θεὸς ἦν zu verbinden, das ἐν Χριστῷ ist eine Variante zum διὰ Χριστοῦ von V. 18. Für die philologisch ebenfalls mögliche Lesart des εἶναι Gottes in Christus, die in Luthers Übersetzung der Stelle begegnet, gibt es bei Paulus keine Parallele[30]. Gott ist der Versöhnende, er handelt in Christus am Bund mit der Welt, sc. der Menschenwelt, wie der das Versöhnungshandeln erläuternde und präzisierende Nachsatz sagt: „ihnen nicht anrechnend ihre Übertretungen."[31] ὡς ὅτι gleich ὅτι: vg. quoniam quidem: da, weil – hier begründend und zugleich weiterführend. λογίζεσθαι τινί τι: jemandem etwas in Rechnung stellen; hier wird somit rechtliche Terminologie aufgenommen. Streng juristisch würde das die Wegnahme der Schuld bedeuten, so daß ein Leben ohne Schuld neu beginnen könnte. Aber so ist das Verb hier nicht gemeint: der die Versöhnung im Glauben Empfangende ist ja καινὴ κτίσις, frei von der Herrschaft der Sünde, der Macht der

---

[29] *Käsemann*, a. a. O. 48, verbindet, vom Thema „Versöhnungslehre" herkommend, καταλλάσσειν und ἱλάσκεσθαι, fragt aber mit Recht, ob man überhaupt bei letzterem das angemessenere ‚sühnen' in ‚versöhnen' hinüberspielen lassen darf. Unkritische Vermischung der Versühnung und Versöhnung bei *G. Fitzer*, Der Ort der Versöhnung nach Paulus, in: ThZ 22 (1966) 160ff. Vgl. auch *F. Büchsel* in: ThW I 254ff s. v. καταλλάσσω. Nimmt man die Substantive καταλλαγή und ἱλαστήριον, so wird sofort deutlich, daß hier hellenistische neben jüdischer Terminologie vorliegt und jede Vorstellung nicht nur selbständige Wortfelder, sondern auch Gegenbegriffe hat. Es ist kein Zufall, daß weder Paulus noch die Deuteropaulinen die beiden Worte je zusammenbringen. Zu καταλλάσσειν ›καταλλαγή vgl. neben Mt 5, 24 und 1 Kor 7, 11, wo untheologischer Gebrauch vorliegt: Röm 5, 10f; 11, 15; 2 Kor 5, 18–20; Eph 2, 14–18 und Kol 1, 19–23 (hier ἀποκαταλλάσσειν). Die meisten dieser paulinischen und deuteropaulinischen Stellen haben betontes theologisches Gewicht.

[30] Vgl. *Blass - Debrunner* zum εἶναι mit Part. Präs.: § 353. Mit Luther will *H. Windisch*, a. a. O. 193, übersetzen; anders und richtig *H. Lietzmann*, a. a. O. 126.

[31] Das Wort αὐτοῖς ist auf κόσμον bezogen: Konstruktion ad sensum, *Blass - Debrunner* § 282, 3. μὴ λογιζόμενος und das koordinierte καὶ θέμενος κτλ explizieren das ἦν καταλλάσσων.

Sünde entnommen, in der eschatologischen Möglichkeit des posse non peccare gleichsam freischwebend (Röm 6 und Gal 5, 16ff). Die Versöhnung als Schuldtilgung und Stiftung des Friedens – Aufhebung also der Feindschaft – ist ebenso Röm 5, 1–11 und Kol 1, 20–22 wie Eph 2, 16 ein gedanklich geschlossener Kreis. Es folgt die Aussage über die „Aufrichtung des Wortes der Versöhnung unter uns". Daß mit λόγος: Wort, ja Predigt, Proklamation der Versöhnung, gemeint ist, ergibt der Kontext. Wie in V. 18 zur Tat der Versöhnung das Amt der Versöhnung hinzugehörte, so hier in V. 19 zur Tat der Schuldtilgung die Verkündigung der Versöhnung[32]. τίθεσθαι heißt auch ‚verfügen', ‚bestimmen' (vgl. 1 Kor 12, 18) – daraus ergibt sich, daß es sich um die Einsetzung eines Amtes der Verkündigung der Versöhnung hier handelt[33], und dieses θέμενος ἐν ἡμῖν, welches Gottes Tat ist, mit zum Heilsereignis hinzugehört, zu jenem Gnadengeschenk also, das ἐκ τοῦ θεοῦ ist.

4. Die eschatologische Verkündigung (5, 20 – 6, 2)

Während der Apostel in den letzten Versen über das Amt der Verkündigung der Versöhnung sprach, übt er es jetzt aktuell aus. Er ruft auf und flicht in diese Verkündigung zugleich die Quelle der Wahrheit, die Autorität des kerygmatischen Rufes ein.

Mit *Vers 20* hebt also die Verkündigung in actu an: „An Christi Statt sind wir nur Botschafter" – setzt Paulus ein. Das Verb πρεσβεύειν heißt zunächst ‚älter sein', dann ‚herrschen', ‚Gesandter sein' (vgl. Eph 6, 20) –

---

[32] Vgl. *Blass - Debrunner* § 396. Vgl. *Plutarch*, De Gen. Socr. 598e: εὐθέως δ' οἱ μὲν ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς ἐσήμμαινον οἱ δε κατ' ἄλλους τόπους, πανταχόθεν ἐκταράττοντες τοὺς ὑπευαντίους, ὡς πάντων ἀφεστώτων. – Vgl. bei Paulus noch 2 Kor 11, 21 und 2 Thess 2, 2. An diesen letzten Stellen übersetzt die Vulg. mit quasi, was nach *Blass - Debrunner* auch für 2 Kor 5, 19 zutreffend wäre. ὡς ὅτι steht an allen drei Stellen nach einem Verbum dicendi.

[33] *E. Käsemann*, a. a. O. 48f, sieht in der „Versöhnung" eigentlich nur ein Nebenmotiv, das erst von der Dogmatik zur „Lehre" erhoben worden sei. Das Motiv der Versöhnung diene der Zuspitzung der Rechtfertigungslehre und stamme vermutlich aus überkommener Tradition. – Im Römerbrief ist in der Tat καταλλάσσειν nahezu synonym mit δικαιοῦσθαι; vgl. 5, 9 und 10, wo die δικαιωθέντες den καταλλαγέντες entsprechen. Ebenso sachlich synonym διακονία τῆς καταλλαγῆς und διακονία τῆς δικαιοσύνης 2 Kor 3, 9 und 5, 18. Aber daraus sollte man m. E. nicht eine Subordination der Begriffe folgern. Vielmehr müssen wir hier zwei modi der Explikation einer Tat Gottes in Christus erkennen, die komplementär sind und sich gegenseitig interpretieren.

speziell für die kaiserlichen Legaten (mit ὑπέρ verbunden) gebraucht[34]. Luthers Übersetzung, an die wir uns anschlossen, ist noch klarer als der Text der Vulgata: ‚Pro Christo ergo legatione fungimur', da dem stellvertretenden Legaten Vollmacht eignet, insofern ὑπέρ mit ‚an Statt' wiederzugeben ist. Der Gedanke wird in den folgenden Worten weitergeführt und gesteigert: ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν: ‚indem Gott geradezu durch uns die Aufforderung ergehen läßt'[35]. Und sogar ein drittes Mal heißt es anschließend: ὑπὲρ Χριστοῦ δεόμεθα: ‚wir bitten für Christus'. Dreimal also wird hervorgehoben, daß Gott bzw. Christus der Auffordernde, Einladende und Rufende ist, daß die Verkündigung nicht der Einsicht und Weisheit des Apostels entstammt. Im folgenden Ruf ist vielmehr Gott gegenwärtig und ist Christus der eigentlich Einladende – der Apostel ist Botschafter seines Kyrios. So autorisiert, das eigene Wort als Gottes und Christi Wort nur sprechend, nur Mund und nicht Autor seiend, ruft Paulus: ‚Lasset euch versöhnen mit Gott!' Vers 20 ist der stärkste Ausdruck der παρρησία des Paulus; aus 3, 12; 4, 1.16 und 5, 6.11 zieht der Apostel mit οὖν die Folgerungen.

Der Ruf selbst fordert also zur Annahme dessen auf, was Gott in und durch Christus getan hat, fordert zur Annahme des Heilsangebots auf, des Heilshandelns Gottes, das vor allem menschlichen Tun und Verhalten jenseits des Menschen geschehen ist. Es wird also nicht der Mensch zur Versöhnlichkeit Gott gegenüber aufgerufen, zur Preisgabe etwa einer feindlichen Gesinnung oder zur Änderung seiner bislang verkehrten Gottesidee, sondern zur Unterwerfung dem Versöhnungswerk Gottes gegenüber. Die Forderung ist insofern keine prinzipiell andere als die der ὑπακοὴ πίστεως (Röm 1, 5), nur daß sie hier ausdrücklich auf Annahme des Versöhnungswerks Gottes gerichtet ist[36]. Natürlich ist der Ruf an

[34] Siehe *A. Deissmann*, Licht vom Osten (Tübingen ⁴1923) 320, und *W. Bauer*, Wb s. v. πρεσβεύειν. Zur Stelle bes. *G. Bornkamm* in ThW VI, 681f.

[35] Vgl. *W. Bauer*, Wb 4 (1952) 1124. Zum ὡς *Blass - Debrunner* 425, 3.

[36] Ohne das heute von manchen als „autoritär" zerredete Wort „Gehorsam" und „Unterwerfung" kommt man bei dieser Verkündigung des Heilsgeschehens nicht gut aus. Warum auch soll man diese Worte ausmerzen? Gottes Handeln in Christus ist *extra nos* geschehen und läßt sich schlechterdings nicht durch Demokratisierung nostrifizieren. Diese Tatsache gehört ebenfalls zum σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ. – An der Sache vorbei geht die Frage: Wer wird umgestimmt: Gott oder die Menschen? (*H. Windisch*, a. a. O. 191). Die „Versöhnung" ist nach Paulus kein zwischen zwei Personen (Gott und Mensch) sich vollziehender Vorgang, bei dem beide ihre gegenseitige Feindseligkeit aufgeben. Vielmehr ist es eine Tat Gottes allein. Gerade diese Tat setzt den – wie *L. Goppelt* sagt (a. a. O. 159f) – „kerygmatischen Indikativ": „Gott hat die Welt mit sich in Christus versöhnt" (2 Kor 5, 19) und läßt darauf die Anrede „Lasset euch versöhnen" sich gründen.

die christliche Gemeinde zu Korinth gerichtet – natürlich auch an die Gegner des Apostels in Korinth. Denn die Annahme der καταλλαγή ist niemals ein einmaliger Akt und dann Vergangenheit. Der Imperativ zur Annahme des Versöhnungsgeschehens ist vielleicht in Analogie zu Gal 5, 25 dahin zu paraphrasieren: „Laßt euch versöhnen mit Gott, denn Gott hat schon die Versöhnung in Christus geschenkt." Das καταλλάγητε τῷ θεῷ ist also nicht ein Appell zur Bekehrung und in diesem Sinne ‚missionarisch'[37], sondern ein vollauf angebrachter Imperativ für die christliche Gemeinde.

Vers 21 entfaltet die Aufforderung zur Annahme von Gottes Versöhnungstat. Der Apostel spricht als Verkündiger, nicht *über* Verkündigung. Paulus beschreibt das Versöhnungswerk in anderer Formulierung. Es kommt zu einer neuen Terminologie und zu einem Schritt von der Soteriologie zur Christologie, um bei der Rechtfertigung zu enden. Versöhnung, Sündenvergebung (V. 19) und Rechtfertigung (V. 21) erscheinen als Synonyma. τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν: Die Sündlosigkeit Christi wird also behauptet, die schlechthinnige Sündlosigkeit – nicht etwa nur bis zu einem bestimmten Zeitpunkt, nämlich bis zu dem, wo Gott ihn zur Sünde machte[38]. Es ist vielmehr gerade die Paradoxie festgehalten, daß der Sündlose als solcher zum Sünder gemacht wurde: ὑπὲρ ἡμῶν: pro nobis. Wenn nun hier steht: „Er hat ihn für uns zur Sünde gemacht" – so wird abstrakt pro concreto gesprochen, um die prinzipielle Seite zu fassen. Dahinter muß der Gedanke von Gal 3, 13, also der Hinweis auf Dt 21, 23 gesehen werden. Gott ist es, der Christus für uns an das Holz des Fluches hingegeben hat. Und

---

[37] So erklärt es *H. Windisch*, a. a. O. 196; dagegen *Bultmann*, Exegetica 311. Vgl. ferner *E. Käsemann*, a. a. O. 52, im Zusammenhang von 2 Kor 5, 19f über kosmische und anthropologische Versöhnung: „Die Botschaft von versöhnter Welt erweist ihre Wahrheit im versöhnten Menschen, nicht ohne ihn und über ihn hinweg. Deshalb spricht sie denn auch plötzlich in der 2. statt in der 3. Person, fällt der Ton nun primär auf das Gottesverhältnis statt auf den kosmischen Bereich. Deshalb tritt an die Stelle der Proklamation von stattgefundener Versöhnung der Welt die Mahnung an die *Christen*, aus der Versöhnung heraus zu leben, und *an die Heiden*, sich versöhnen zu lassen." Der Text macht keinen derartigen Unterschied. Angesprochen wird allein die christliche Gemeinde zu Korinth. Und der κόσμος-Begriff in 5, 19 ist durch den Kontext anthropologisch interpretiert, denn auf... κόσμον καταλλάσσων folgt sofort: μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα. Hier wie auch sonst hat Paulus einen anthropologischen κόσμος-Begriff. Ebenso verstehe ich die καταλλαγὴ κόσμου Röm 11, 15. Anderseits stimme ich *Käsemann* (S. 51) zu, daß Eph 2, 16 und Kol 1, 20 eine kosmologische Konzeption vorliegt, und daß diese vermutlich traditionsgeschichtlich älter ist als die Konzeption von 2 Kor 5.

[38] So *Windisch*, a. a. O. 197.

der Sinn ist: Wie die Gläubigen gerecht sind, weil Gott sie als solche ansieht, obwohl sie Sünder sind, so wird Christus von Gott als Sünder angesehen und behandelt, obwohl er sündlos ist (vgl. Röm 8, 3). Das ὑπὲρ ἡμῶν hat den gleichen Sinn wie das ὑπὲρ πάντων (V. 14): Christus starb als Stellvertreter für uns.

Der folgende ἵνα-Satz nennt als Ziel dieser Versöhnung Gottes durch die Kreuzigung Christi: die δικαιοσύνη θεοῦ. Das angeschlossene ἐν αὐτῷ ist nicht lokal, sondern instrumental zu verstehen, sachlich ein eschatologischer Hinweis. Also: Durch Christi Tod sind wir zu Gerechten geworden, haben wir die Möglichkeit gerecht zu sein, realisierbar im Glauben. Unser Gerechtsein ist Gottes Gabe, ist eine aliena iustitia. – Es ist ein dogmatisch geladener Satz, mit dem Paulus sein Kerygma entfaltet und begründet[39]. Der Satz macht deutlich, daß mit δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ Analoges ausgesagt ist wie vorher in V. 18 mit dem: „Das alles aber ist von Gott, der uns mit sich durch Christus versöhnt hat." Der umstrittene Genitiv „Gerechtigkeit *Gottes*" ist durch den Kontext als genitivus auctoris bestimmt[40]. Das Ergebnis des Vergebungsspruches Gottes wird proklamiert.

6, 1 setzt ohne Zäsur die Verkündigung fort: Zu den Heilsbegriffen wird jetzt noch χάρις τοῦ θεοῦ hinzugefügt, womit das Geschenk der Versöhnung und der Vergebung und der Gerechtigkeit (5, 18f.21) bezeichnet wird (vgl. ebenso Gal 2, 21; 5, 4; Röm 5, 2). Gesagt wird konkret: „Wir bitten euch, nicht die Versöhnung Gottes vergeblich zu empfangen." Durch συνεργοῦντες wird der Gedanke des ὑπὲρ Χριστοῦ und des ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν von 5, 20 wieder aufgenommen[41]. Das παρακαλοῦμεν greift zurück auf das πρεσβεύομεν und δεόμεθα von 5, 20. Man würde εἰς κενόν die Gnade empfangen, wenn man sie nur als theoretische Lehre akzeptierte, wenn man sie als eine religiöse Ideologie, als dogmatischen Topos bejahen würde, wenn man die Annahme der Versöhnung nur als einen einmaligen Entschluß der Vergangenheit betrachtete. Der Glaubensentschluß zur Annahme der Versöhnung muß

---

[39] Zufolge der Korrespondenz der beiden Satzteile von V. 21 bedeutet das Wesen der δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ zugleich das μὴ γινώσκειν ἁμαρτίαν. Und in der Tat läßt sich bei Paulus nicht das Negativum des μὴ λογίζεσθαι τὰ παραπτώματα vom Positivum der Freiheit von der Sünde trennen. Vgl. auch Röm 8, 4.

[40] *E. Käsemann* plädiert für gen. subj.: Gottes Machterweis und Heilshandeln, in: ZThK 58 (1961) 368 = Exeget. Versuche II, 182. Dagegen *Bultmann*, Exegetica, 470ff und *G. Klein* in: VF 12, 2 (1967) 6f. Vgl. jüngst auch *E. Käseman*, Paulinische Perspektiven (Tübingen 1969), 135–139.

[41] Vgl. auch 1 Kor 3, 9: θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί.

durchgehalten werden, indem die Konsequenzen für das Leben gezogen werden. Paulus weist besorgt auf die mögliche Vergeblichkeit des Gnadenempfanges hin[42].

6, 2 führt mit λέγει γάρ wörtlich[43] das LXX-Zitat aus Jes 49, 8 an und folgert: „Siehe, jetzt ist der willkommene Kairos, siehe jetzt ist der Tag des Heils." Die „Weissagung" des Jesaja hat sich erfüllt, das Geschehen in Christus ist das eschatologische Ereignis; ja noch mehr: in dem Augenblick, wo die Verkündigung der Versöhnung Gottes den Hörer trifft, ist jenes νῦν da. Das Getroffenwerden vom λόγος τῆς καταλλαγῆς, die Annahme der Versöhnung und des Geschenkes der Gerechtigkeit Gottes, wird als das eschatologische Jetzt verstanden; ebenso natürlich der „Augenblick", wo die Predigt den Hörer wieder trifft, wie z. B. bei der angesprochenen korinthischen Gemeinde. Der Tag des Heils ist der jeweilige Tag, an dem die Versöhnung Gottes mich trifft und die Liebe Christi (V. 14) mich beherrscht. Das νῦν von 5, 16 und das νῦν von 6, 2 ist das eschatologische Jetzt der Begegnung des Menschen mit Gottes Wort und Christi Liebestat am Kreuz. Es ist der vulgär-chronologischen Zeitlinie entnommen, ein *nunc aeternum* – wie Augustin sagen würde[44].

5. Die Verkündigung als sakramental-eschatologisches Geschehen

Wir haben bewußt die traditionsgeschichtliche Frage, ob und wo ältere Formeln oder traditionelle Formulierungen in unserem Abschnitt eingearbeitet worden sind, ausgeklammert. Käsemanns Beobachtungen dürfte darin zuzustimmen sein, daß besonders 5, 19–21 eine vorpaulinische Tradition noch durchblickt, wobei ich freilich wegen der Zäsur zwischen den Versen 19 und 20 nicht die These eines „Hymnenstückes" zu übernehmen vermag[45]. Denn bis V. 19 reicht die theologische – z. T.

[42] Zum εἰς κενόν vgl. Gal 2, 2; Phil 2, 16.

[43] Zur rabbinischen Formel: *J. Bonsirven*, Exégèse Rabbinique et Exégèse Paulinienne (Paris 1939) 30f. Ebenso: Röm 15, 10; Gal 3, 16.

[44] Vgl. *Augustin*, Conf. I, 6, 10: CSEL 33, 8, und besonders Buch XI, 15, 20, ebd. 33, 294. Zum Thema vgl. meinen Aufsatz über Augustins Geschichtsauffassung, in: Signum Crucis (1967) 351–364.

[45] *E. Käsemann*, Versöhnungslehre 50. Die These wurde fortgeführt (was die Stellen in Eph und Kol angeht, nicht hinsichtlich der 2 Kor 5-Stelle) von *G. Schille*, Frühchristliche Hymnen (Berlin 1965) 24ff. Gegen diese These wendet sich *L. Goppelt*, a. a. O., 150ff, der „Paulus selbst zuerst Christi Werk als Versöhnung" deuten lassen will – m. E. nur deshalb, weil er Kolosser und Epheser als echte Paulusbriefe ansieht und die dortigen Versöhnungsstellen als „hymnische Formulierungen beurteilt, in denen

auch indirekt polemische – Rede über die aus dem Kreuzesereignis folgende „neue Schöpfung" und das „Amt der Versöhnung", das mit dem Akt der Versöhnung von Gott geschenkt wurde, während mit V. 20 die Verkündigung, der λόγος τῆς καταλλαγῆς selbst einsetzt. Dieser Übergang ist nicht im Hymnus verwurzelt, sondern paulinische Disposition. Und da Paulus auch Röm 5, 1–11 vom καταλλάσσειν im Wechsel mit δικαιοῦσθαι sprechen kann, so wäre es falsch, wollte man den Versöhnungsgedanken nur als Hilfskonstruktion der Rechtfertigungslehre ansehen[46].

Es ist indes nicht das Thema der Versöhnung, das diesen Beitrag leitet, sondern unsere Frage geht auf den theologischen Charakter aus, den Paulus der Verkündigung der extra nos geschehenen Versöhnung beimißt. Und um nicht dem Text systematisierend Gewalt anzutun, setzten wir beim Skopus der Verse 5, 14f (und 21) ein und folgen den Themen des Textes:

a) *Das Sterben Jesu Christi* für alle (14), sein zur Sündewerden als Sündloser in der Kreuzigung (21), ist *Basis* für die Gedankenführung des Abschnitts. Obgleich die Worte σταυρός und σταυροῦν nicht begegnen, ist doch thematisch von Christi Kreuzestod die Rede. Das Sterben Christi geschah ὑπὲρ πάντων; daraus folgert Paulus: „also sind alle gestorben" (14a). Es wird der Stellvertretungsgedanke aufgenommen, der auch V. 21 (sowie Gal 3, 13 und Röm 8, 3) begegnet[47]. Und dies Sterben Christi und Mitsterben aller durch ihn Vertretenen ist geschehen, „damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist". Hier ist von der Befreiung des von der Liebestat Christi beherrschten Menschen von sich selbst, von seiner Sünde als καυχᾶσθαι (V. 12), die Rede, die eine Befreiung zum Leben für den Gekreuzigten und Auferstandenen ist. Leicht variiert erscheint der Gedanke in V. 21 wieder: Der sündlose Christus wurde gekreuzigt, „damit

---

die Gemeinde seine Botschaft von der Versöhnung aufgenommen hat" (160). M. E. zeigen Eph 2 und Kol 1 ältere Traditionen an, auf die seinerseits auch Paulus zurückgreift. – *J. Schattenmann*, Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus (München 1965) 16ff, bespricht den Hymnus in Kol und Eph, nicht aber 2 Kor 5.

[46] *E. Käsemann*, a. a. O. 57f.

[47] Mit dem Stellvertretungsgedanken im Zusammenhang mit der Versöhnung wird der Sühne- und Sühneopfer-Gedanke keinmal bei Paulus verbunden. Wohl werden Röm 3, 21ff beide Konzeptionen miteinander vermischt. Im Grunde aber handelt es sich um selbständige Interpretationskonzeptionen, zu denen noch die Passah-Opfer-Vorstellung (1 Kor 5, 7) und der Loskauf-Gedanke (Gal 3, 13; 4, 4f; 1 Kor 6, 20; 7, 23 u. a.) hinzutreten. Vgl. *Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, § 33.

wir in ihm Gottes Gerechtigkeit würden" – also: damit wir die δικαιοσύνη θεοῦ empfangen. Durch Christi Tod haben wir die Möglichkeit, uns in der Selbstpreisgabe selbst zu transzendieren auf Christus hin und damit die Möglichkeit, Gerechte, besser: Gerechtfertigte zu sein. Denn die Gerechtigkeit (V. 21) ist natürlich nicht eine sittliche Qualität, sondern in Gottes Urteil, in seiner Vergebung unserer παραπτώματα begründet. Es ist wesentlich, daß Paulus immer wieder in seiner theologischen und soteriologischen Logik das Angebot des in der Gegenwart zu fassenden Heils an das Geschehen der Kreuzigung Christi bindet. Zu deutlich sind die zweimaligen ὥστε-Anschlüsse und wird V. 21 die Begründung für die Rechtfertigung gegeben. Man darf also sagen: die Kreuzigung Christi, sein Sterben und Auferstehen, sind die unabdingbare Voraussetzung für das Heil jedes Menschen; das historische Faktum des Todes Christi wird als eschatologische Liebestat Christi von universaler Bedeutung interpretiert: ὑπὲρ πάντων – ὑπὲρ ἡμῶν.

Daß der Tod eines Menschen Heil für alle bringt, daß der Tod am Kreuz, der Dt 21, 23 als Fluch Gottes hingestellt war, Leben für alle eröffnet – das ist die Paradoxie, die Gegenstand der Lehre und Verkündigung des Apostels war: Der Lehre – insofern sich Paulus immer erneut darum bemüht, den Tod Christi als Gnade und Liebestat zu verstehen. Der Verkündigung – insofern die Kreuzigung Christi das *extra nos* Vorgegebene der Botschaft von der bereits erfolgten Versöhnung ist. Es ist dabei zu beachten, daß Paulus nie an einer historischen Erhellung der vergangenen Kreuzesgeschehnisse, der bruta facta, Interesse zeigt, vielmehr vom ἐφάπαξ - Ereignis, also von dem interpretierten geschichtlichen Ereignis aus im Blick auf Gegenwart und Zukunft ein neues Urteilen (κρίνειν V. 14) konkretisiert, eine Hermeneutik des Sterbens und Auferstehens Jesu Christi entwirft. Das Woraufhin des Verstehens ist dabei durch den Menschen inmitten des κόσμος οὗτος gegeben, der natürliche Mensch als ἐχθρός Gottes, deshalb friedlos, der Hilfe von außen bedürfend.

b) Das Thema, insbesondere des Teiles 2, 14 – 7, 4 – das apostolische Amt und die christliche Verkündigung –, wird von Paulus festgehalten. Dies ist der Grund, warum Paulus vom Thema „Sterben Christi" und κρίνειν (V. 14f) zur *Diakonie der Versöhnung* und *Aufrichtung der Predigt der Versöhnung* fortschreitet. Daß mit der διακονία τῆς καταλλαγῆς (V. 18) das Amt der Verkündigung der Versöhnung gemeint ist, zeigt der Wechsel hinüber zum λόγος τῆς καταλλαγῆς (V. 19). Als Verben werden einmal διδόναι, das andere Mal τίθεσθαι gebraucht. Letzteres ist auch

juristischer Terminus für amtliches „Verfügen" und „Einsetzen". Subjekt dieser Einsetzung ist Gott, da die beiden Partizipien μὴ λογιζόμενος[48] und θέμενος ἐν ἡμῖν vom ὡς ὅτι θεὸς ἦν ebenso abhängen wie καταλλάσσων ἑαυτῷ. Alle drei Partizipien dieses Verses meinen offenbar ein und dasselbe Heilshandeln Gottes, nicht zeitlich getrennte Taten[48a]. Daß Gott der Handelnde ist, sagte vorher, in Aufnahme alles seit V. 14 Gesagten, der Anfang von V. 14: τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ, wobei sogleich dieses τὰ πάντα mit καταλλάσσειν ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ zusammengefaßt und interpretiert wird. Das ganze Kreuzesgeschehen im Horizont der Auferstehung (V. 15) ist das Versöhnungswerk Gottes, das die Vergebung und die Verkündigung der geschehenen und deshalb den Menschen angebotenen Versöhnung einschließt. Es wird somit in der Verkündigung der καταλλαγή der Erlösung und Frieden stiftende Tod Jesu Christi vergegenwärtigt. Diese Vergegenwärtigung erfährt ihren schärfsten Ausdruck darin, daß Paulus Gott und Christus in der Versöhnungsproklamation als eigentlich Anredende nennt. Die Schwachheit des Predigers, die Dürftigkeit seiner Redeweise – das alles ist ohne Belang, da in dem Aufruf καταλλάγητε τῷ θεῷ Gott δι' ἡμῶν die Gemeinde anredet. Natürlich ist nicht die Formel der Versöhnungseinladung gemeint, sondern das Heilsgeschehen selbst; der Mensch soll es als ihn betreffend, durch Nichtanrechnung der Sünde Friede erhaltend, annehmen.

Die Formulierungen, in denen Gott und Christus als Anredende und den Hörer Auffordernde von Paulus genannt werden, variieren: nie behaupten sie magische Präsenz Gottes oder Christi im Wort, aber mit ὑπὲρ Χριστοῦ und ὡς τοῦ θεοῦ und συνεργοῦντες bezeichnen sie den Apostel als διάκονος τῆς καταλλαγῆς, als Mediator der Versöhnungseinladung Gottes; sie entsprechen, da sie ja am Anfang der Predigt (V. 20) explizit vernehmbar werden, dem ἐν ὀνόματι θεοῦ [καὶ Χριστοῦ], womit durch Namensnennung die Gegenwart des Genannten erbeten und geglaubt wird[50]. Es sind diese von Paulus bezeugte Einsetzung der

---

[48] Es handelt sich hier ebenfalls um einen juristischen Begriff.

[48a] Nachträglich werde ich freundlicherweise von *G. Bornkamm* darauf aufmerksam gemacht, daß *H. Schlier* über die Stelle 2 Kor 5, 19 ausführlich gehandelt hat: «La notion paulienne de la parole de Dieu» in: Recherches Bibliques V (Louvain 1960) 127–141.

[49] Zum Thema „Friede" vgl. meinen Artikel s. v. in: RAC VIII (Stuttgart 1970).

[50] Vgl. *W. Heitmüller*, Im Namen Jesu 13ff, bes. 44 49. Die Formel bei der Taufe: Apg 2, 38; 10, 48; beim Gebet: Joh 15, 16; vgl. 14, 13f; 16, 23f. Vgl. ferner Phil 2, 10; Eph 5, 20. Besonders verbreitet bei Dämonenaustreibungen: Mk 9, 38; 16, 17f und Krankenheilung: Jak 5, 14.

διακονία und des λόγος τῆς καταλλαγῆς durch Gott und die Gegenwart von Gott und Christus in der Anrede der Verkündigung, die uns nötigen, hier von einem *sacramentum audibile* zu sprechen[51]. Die Verkündigung ist eben nicht ein Vortrag allgemeiner Wahrheiten oder ethischer Notwendigkeiten, sondern ein Geschehen[52], eine δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν (Röm 1, 16). Die vergegenwärtigende Predigt ist also nichts Additives, sondern gehört zum Heilsgeschehen inhärent hinzu, weil in ihr der (für den im Glauben geöffneten Hörer) sakramentale Zuspruch der Versöhnung, der Vergebung, der Rechtfertigung sich ereignet[53]. Es ist entscheidend wichtig, daß Paulus in V. 18 ausdrücklich Gottes Versöhnung durch Christi Kreuzestod *und* Gottes Gabe des Amtes der Versöhnung miteinander verklammert.

c) Die Verkündigung des Kreuzestodes Christi ὑπὲρ πάντων ist nicht nur sakramentales Geschehen für diejenigen, denen das Beherrschtwerden von der ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ geschenkt ist (V. 14), sondern ist *eschatologisches Geschehen für den* κόσμος als Menschenwelt (V. 19). Das Ver-

---

[51] M. W. hat zum ersten Mal *E. Käsemann*, Leib und Leib Christi (Tübingen 1933) 181f, im Hinblick auf die Predigt bei Paulus diese Formulierung gebraucht, freilich auf Röm 15, 16 und nicht auf unsere Stelle bezogen. Er weist noch darauf hin, daß in Röm 10, 8 die Verkündigung die πίστις aus sich heraussetzt.

[52] Die kerygmatische Predigt, welche das Versöhnungswerk proklamiert, kann deshalb auch nicht Dialog-Predigt sein oder gar der Gemeinde zur „Diskussion" anheimgestellt werden. Vom Wesen der Verkündigung als Einladung Gottes und Gottes Wort her sind hier Grenzen gesetzt.

[53] Es stellt sich die Frage nach der Berechtigung, die „Wortverkündigung", die Verkündigung des Todes Christi als Heil und Frieden stiftende Gnade mit dem Wort „Sakrament" zu belegen, da das Amt der Verkündigung weder in der katholischen Kirche unter den 7 Sakramenten noch in den reformatorischen Kirchen unter den 2 Sakramenten einen Platz hatte. Es gehörte ein Zeichen zum Wort: bei der Taufe das Wasser, beim Abendmahl Brot und Wein. Hinter der Forderung eines Zeichens neben dem Wort steht Augustin, der sowohl die katholische als auch die reformatorische Sakramentslehre beeinflußt hat: er unterschied das signum als äußere Handlung von der res (significata) als der eigentlichen göttlichen Gnadenwirkung. Gerade von hier aus läßt sich u. E. die biblisch nicht definierte Kategorie des Sakramentalen auf die „Verkündigung der Versöhnung" beziehen, insofern das Entscheidende in der res significata ja der δύναμις θεοῦ gehört, εὐωδία und ὀσμή als eschatologischer Scheidung ist und zudem noch der christologischen Definition („Christus ist das einzige und grundlegende Sakrament") entspricht. Was für den sakramentalen Charakter der Heilsverkündigung gilt, nämlich daß er zugleich eschatologisch (und niemals magisch) ist, gilt ebenso von der Taufe und vom Abendmahl! – Zur Diskussion des Sakramentsbegriffs vgl.: *H. von Soden*, Μυστήριον und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche, in: ZNW 12 (1911) 188–227; *G. Bornkamm*, μυστήριον, in: ThW IV (1942) 809ff; *E. Jüngel*, Das Sakrament – was ist das?, in: Ev. Theol. 26 (1966) 320–336.

söhnungswerk und seine Verkündigung haben somit universale, ökumenische Bedeutung, sind nicht etwa allein innerkirchliche Gabe. Das zweimalige ὑπὲρ πάντων (V. 14 und 15) wird von κόσμος (V. 19) aufgenommen. Allen Menschen wird die scheidend-entscheidende Frage gestellt, ob sie εἰρήνην πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ haben wollen (Röm 5, 1), d. h., ob sie das Angebot der Versöhnung als Geschenk empfangen wollen. Wo die Frage trifft und bejaht wird, da ist das νῦν, von dem Paulus in 5, 16 und 6, 2 spricht, da ist mit der Verkündigung der Versöhnung die ἡμέρα σωτηρίας und der καιρὸς εὐπρόσδεκτος, da erfüllt sich somit die Weissagung Jesaja 49, 8. Nirgends ist bei Paulus die präsentische Eschatologie stärker als in diesem Zusammenhang des λόγος τῆς καταλλαγῆς[54]. Angesichts der eingesetzten Verkündigung der Versöhnung ist also der Hörer gefragt: Läßt du das Kreuz Christi, der als dein Herr verkündigt wird, als dein Kreuz gelten, verstehst du es als die zuvorkommende Gnade Gottes, und verstehst du dich unter ihr? Verstehst du es als die χάρις τοῦ θεοῦ, die dich, indem sie dich in den Tod gibt, von der Welt und von dir selbst als dem alten und äußeren Menschen befreit? In der bejahenden Entscheidung dieser Frage gegenüber gewinnt der Hörer in einem den Blick für Christi Tod als Heilsgeschehen *und* ein neues Verstehen seiner selbst als καινὴ κτίσις. Indem er sich in Christus von seiner Liebe beherrscht versteht, ist er καινὴ κτίσις und weiß er, daß der Gekreuzigte der Auferstandene ist.

d) Die Auslegung der Verkündigung der Versöhnung *als eschatologisch-sakramentales Geschehen* ist keinesfalls allein auf den Abschnitt 5, 14 – 6, 2 gegründet, sondern – wie eingangs schon angedeutet – muß diese Stelle mit 2 Kor 2, 14–17 und mit 4, 6 zusammen gesehen werden. An der ersten Stelle, die von der ὀσμὴ τῆς γνώσεως Gottes spricht (2, 14) und die Doppelwirkung der Christusbotschaft aufzeigt, wird faktisch gesagt, daß in der Verkündigung sich das Gericht vollzieht. Und in der zweiten Stelle, die vom φωτισμὸς τῆς γνώσεως (4, 6) spricht, wird die Erleuchtung, welche die Verkündigung bei den Hörenden wirkt, mit dem Aufstrahlen des Lichts bei der Schöpfung parallelisiert. Im Vollzug der Verkündigung ereignet sich also die neue Schöpfung (5, 17), womit zugleich

---

[54] Anders *E. Käsemann*, a. a. O. 51, der im Anschluß an Ausführungen über 2 Kor 5, 19f und Röm 5, 10f schreibt: „Ist diese Darstellung richtig, *meint Versöhnung hier ein eschatologisches, besser wohl noch ein apokalyptisches Phänomen*, das weder mit juridischen noch mit kultischen Kategorien angemessen zu erfassen oder primär verbunden ist" (Hervorhebung von mir).

die eschatologische Zeit signalisiert wird[55]. Es aktualisiert also diese Verkündigung das Heilsgeschehen, in ihm begegnen dem Hörer Gott und Christus, ja im Wort vom Heil und vom Frieden begegnet die Paradoxie des Gekreuzigt-Auferstandenen, des in der Schwachheit des Sterbens Starken und Erhöhten in Person. Und wo immer der Glaube diese Präsenz Christi im sacramentum audibile auf- und annimmt[56], da ist zugleich die ἐλευθερία, die dort ist, wo der Geist des Herrn ist (3, 17).

Der in dieser exegetischen Darlegung hervorgehobene Abschnitt gliedert sich somit ein in eine mehrfach von Paulus aufgenommene Theologie der Verkündigung. Sie ist inhaltlich identisch mit dem Kerygma, also autorisierte Repräsentation des Heilsgeschehens in Christus Jesus.

Der noch zur Predigt des Paulus hinzugehörige Abschnitt 6, 3–10 zeigt den Apostel, und auch die christliche Existenz überhaupt, in der Kraft des eschatologischen Geschehens, das er trotz aller ἀσθένεια trägt, und gerade damit die sakramentale δύναμις des gegenwärtigen Christus (4, 7ff) wirken läßt. In den Paradoxien lebt der Apostel und ebenso der von der Liebe Christi beherrschte Glaubende: ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες (6, 10).

Zurück zur Eingangsfrage:

Was ist nun das ‚Sakramentale' aufgrund unserer Stelle? Haben wir ein Recht, diesen biblisch nicht vorhandenen Begriff[57] zur Klärung der Sache bei der Exegese zu verwenden? Gerade wenn man den augustinischen Begriff *signum* als konstitutiv für das *sacramentum* erachtet[58] und wenn man daneben daran festhält, daß wir mit Luther letztlich nur ein Sakrament, nämlich Christus als Herrn, haben[59], ist zu beachten, daß bei Au-

[55] Die eschatologische Thematik durchzieht den ganzen Abschnitt, wenngleich die Zuspitzung in der soteriologisch-„sakramentalen" Aussage zu erblicken ist. Vgl. auch *H. Conzelmann*, Paulus und die Weisheit, in: NT Studies 12 (1966) 232: „Es ist nicht Zufall, sondern Methode, daß Paulus da, wo er thematisch über die Eschatologie handelt, auf das Credo zurückgreift: 1 Thess 4, 13ff; 1 Kor 15. Er reduziert die eschatologische Thematik auf Christologie/Soteriologie" (Anm.: „Im 2 Kor 5 führt Paulus die Darlegung zu einem geprägten Satz hin: V. 14f").

[56] Wir verwenden den Terminus „sacramentum" und das Adjektiv sakramental mit einem Vorbehalt: er bedarf natürlich einer neuen Definition. Da der Terminus im Neuen Testament nicht für das gebraucht wird, was man allgemein „Sakramente" nennt, so fehlt seiner Begrifflichkeit die biblische Basis und die Eindeutigkeit.

[57] Zum vor- und außerchristlichen Begriff „sacramentum" vgl. bes. *Klingmüller* in: Pauly-Wissowa IA, 2, 1667–1674; zur Übernahme bei Tertullian vgl. die unter Anm. 53 genannte Arbeit *H. von Sodens*, bes. 206–224.

[58] Vgl. besonders *Augustin*, De doctr. christ. II, 1, 1 – 3, 4 (CChr 32, 32–34).

[59] Vgl. WA 6, 86 (These 18 der Disputatio de fide infusa et acquisita, von 1520): Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus (vgl. auch ebd. 97 die dazugehörige resolutio).

gustin die *sacramenta* als *verba visibilia* interpretiert werden und das *verbum* als das eigentliche *signum* gilt. Von hier aus gesehen, ist es ganz in der Linie der augustinischen Terminologie, vom verkündigten verbum als *sacramentum audibile* zu sprechen. Biblisch ist damit gemeint, daß Gott als δύναμις (Röm 1, 16) gegenwärtig durchs Wort handelt, eschatologisch durchs Wort wirkt[60]. Der Gewinn dieser Betonung der Gegenwärtigkeit Gottes und Christi im Wort der Verkündigung der Versöhnung und prinzipiell des Heils in Christus liegt darin, daß wir den wahren Sinn der Verkündigung nicht nivellieren, sondern pointieren: *Aktualisierung des Heilsgeschehens im Angebot der Gnade*, die in Christus uns geschenkt ist und immer erneut angeboten wird.

---

[60] Daß die Predigt sowohl lehrenden als auch prophetischen Charakter haben kann – vgl. *H. Schlier*, Die Zeit der Kirche (Freiburg i. Br. 1956) 258ff – bleibt bei dieser Behandlung der kerygmatischen Predigt unberücksichtigt. Bei der wichtigen Arbeit von *E. Jüngel*, Das Sakrament – was ist das?, in: Ev. Theol. 26 (1966) 320–336, wird zwar auf das die „sakramentale" Handlung ergänzende Wort starker Wert gelegt – im Sinne *Augustins*, In Joh. Ev. Tract. 80, 3 im Zusammenhang mit der Rede über das Taufwasser: Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum (Migne PL 35, 1840) –, aber nicht das der Verkündigung eignende „Sakramentale" behandelt.

Meditationen zu den Korintherbriefen

18. Sonntag nach Trinitatis

1. Kor. 1,4-9

1. Dieses in der Form ebenso typische wie im Inhalt individuelle Proömium des 1. Korintherbriefes bringt, bevor alle späteren einzelnen Nöte und Sorgen der Gemeinde zur Sprache kommen, zunächst einen Dank an Gott für seine Treue. Es ist gewiß nicht einfach Briefstil - beachte z. B. das Fehlen dieses Teiles im Galaterbrief! -, wenn Paulus zunächst und vor allèm das letztlich Entscheidende unterstreicht und damit alle notvollen Verwicklungen unter die Hauptsache stellt: Dank für die Gnade, die Gott in Christus Jesus der Gemeinde geschenkt hat. "In Christus Jesus" - eine von Paulus oft gebrauchte, aber eben dennoch theologisch bedeutsame "Formel", wobei die Gemeinschaft mit Christus von der mystischen bis zur / sakramentalen Verbindung reicht, aber niemals so gedacht ist, daß die einmal stattgefundene Bekehrung äußere Veränderungen des Christ-gewordenen Menschen herbeiführt. Wohl aber ist dieses "In Christus Jesus sein" eine Kraft und Macht, die sich im Leben des Einzelnen auswirkt, so daß auch der neue Gehorsam im Leben, das neue Tun, letztlich nur Wirkungen, Schenkungen sind, nicht aber die Folgen eines neuen Charakters. Diese in Christus Jesus der Gemeinde und dem Einzelnen geschenkte Gnade stellt das *ganze* Leben unter und in die neue Wirklichkeit, sie läßt keinen neutralen säkularen Raum, in dem vielleicht das Christsein nichts bedeutet.

Die Verse 5-7a erinnern die Gemeinde sodann an den schon erhaltenen Reichtum, welcher Vergangenheit und Gegenwart ihres Lebens in Christus Jesus von allem nicht-christlichen Dasein abhebt: "reich an jedem Wort und in jeder Erkenntnis" und kein Mangel an Gnadengaben. Mit dem λόγος ist nicht der Begriff oder Gedanke, sondern das wahre und wirkende Wortsa-

gen, das eigentliche Aussagen, ja das Bekennen im Wort gemeint, und mit γνώσις ist sowohl das Erkennen wie der Inbegriff dessen, was erkannt wird, gemeint. Beides aber ist nicht gemeint als rhetorische oder auch intellektuelle Fähigkeit, sondern als eben ἐν αὐτῷ, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ geschenkte Gabe, die wiederum auf Christus hinzielt. Denn die Gemeinde - von ihr ist ja hier die Rede, und vom Einzelnen nur insoweit, als er Glied der Gemeinde ist - ist reich nur, weil das Zeugnis von Christus in ihr fest verwurzelt ist, weil sie vom Logos im absoluten Sinn lebt, darum hat sie λόγος und γνώσις, die prägnant als λόγος Χριστοῦ und γνώσις Χριστοῦ verstanden werden müssen. Sie bezeugen die Festigung des Zeugnisses von Christus in der Gemeinde. Deswegen, weil sie diesen Reichtum der χάρις haben, fehlt es nicht an χαρίσματα, Gnadengaben.

Paulus dankt nicht nur für das, was die Gemeinde in Christus Jesus schon hat, sondern ebenso für das, was sie noch nicht hat, was sie noch erwartet, was ihr aber verheißen und deshalb gewiß ist (V. 7b und 8). Es ist das kommende Geschehen der "Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus" und das bis dahin noch zu vollendende Heilswerk Christi an der Gemeinde. Die Steigerung von λόγος und γνώσις zu ἀποκάλυψις und τέλος bezeugt einerseits, daß zu den ersten beiden von Paulus noch Kritisches gesagt werden wird und andererseits, daß die Gemeinde, die jetzt reich ist, dennoch ἀνέγκλητος unschuldig, vorwurfsfrei noch nicht ist. Die Gemeinde Christi lebt ebenso stark im ἐβεβαιώθη (V. 6) wie im βεβαιώσει (V. 8), geprägt durch Geschehenes wie durch das Kommende, die Gemeinde ist noch im Werden, das Gottes Gnade und nicht unser Wille zum Telos führen wird.

Der V. 9 faßt das Heilsgeschehen als Ganzes, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen im dankenden, lobpreisenden Wort von der Treue Gottes. Πιστὸς ὁ θεός - das ist letztlich der Grund für die Gewißheit des Kommenden, die unwandelbare Verläßlichkeit Gottes, der das Begonnene zum Telos, zum Ende und Ziel, führt. Denn durch Ihn ist die Gemeinde berufen - Aorist! - "zur Gemeinschaft seines Sohnes Jesus Christus, unseres Herrn". Paulus kann es gar nicht genug sagen, daß in Jesus Christus die neue

Wirklichkeit der Gemeinde gesetzt ist - in jedem dieser Verse wird es gesagt. Jetzt am Schluß des Proömiums wird die soteriologische Mittlerstellung Jesu durch die beiden theologischen Bezeichnungen υἱός und κύριος präzisisert, "Sohn" auf Jesu Verhältnis zum Vater, "Herr" auf Jesu Verhältnis zur Gemeinde abhebend. Diese Gemeinschaft mit dem Sohn und Herrn ist nicht unsere Wahl, ist nicht eine "geistige Verbundenheit", die / wir fühlen oder auch intensivieren, sondern in Gottes ἔκλησις begründet und hierdurch gesetzt. Κοινωνία ist Teilhabe, wobei an ein Teilhaben an Christus, an dem σῶμα Χριστοῦ, ja auch an der Sohnschaft und Herrschaft des Κύριος gedacht ist.

2. Die so leicht als "Briefformular" überlesenen Brieferöffnungen enthalten meist eine das Kerygma trefflich heraushebende Aussage. Das die Perikope beherrschende Subjekt ist ὁ θεός. Die Gemeinde ist das Objekt des Handelns. Christus ist als υἱός und als Κύριος der Mittler, der Gesandte und Erlöser, der als Auferstandener Verkündigte und der Wiederkommende, Grund und Mitte der Gemeinde. Innerhalb dieser theologischen Struktur klingen vielerlei Themen an, weil Paulus in der Danksagung ebenso das Entscheidende des Heilsgeschehens umfaßt und dabei mehr andeutet als ausbreitet. In V. 4 sind implicite Kreuzigung und Auferstehung genannt, in den V. 5.6 wird der Reichtum der Gemeinde auf das Zeugnis von Christus zurückgeführt, das zwar das Heilsgeschehen zur Voraussetzung hat, aber aktuell nur wird im Zeugnis, in der Verkündigung. In den V. 7.8 aber richtet sich der Blick auf den kommenden Tag des Herrn Christus, auf das Eschaton, auf die eschatologische Krisis. Der Skopus unserer Perikope liegt freilich nicht in diesen christologischen und soteriologischen Topoi, sondern in dem *Dank an Gott für seine Treue, die sich in Christus schon geoffenbart hat und deren volles Offenbarwerden am Endtage gewiß ist*. Diese Treue ist bei aller Subjektivität unseres Glaubens das Objektive, das Feststehende, Nicht-Wandelbare, die Konstante in allen Wandlungen der Zeit. Die Gemeinde Christi ist dieser Treue gewiß, weil und sofern Gemeinde in Christus Jesus ist und damit teilhat am Heilsgeschehen.

Die Predigt wird bei der Auslegung dieses Skopus nicht übersehen dürfen, daß Paulus in einer alles andere als idealen Lage der Gemeinde zu Korinth diesen Dank an Gott und Lobpreis für seine Treue sagte. Der folgende Abschnitt des Briefes 1,10-17 führt sofort mitten hinein in die Not, die hier als tiefste kirchliche Not durch die Parteiungen sichtbar wird. Doch bevor Paulus auf Not und Sorge, Zweifel und Resignation, Glaube und Unglaube in der Gemeinde zu sprechen kommt, die er kennt und wahrlich nicht verharmlost, nennt er mit Dank an Gott, was die Gemeinde Christi wirklich an Reichtum hat, was sie ist, was sein wird. Und dies Haben und Sein und die Gewißheit des Werdens durch Gottes Gnade soll nun, wie notvoll auch immer die Gegenwart erscheint, der Grund zum Dankgebet sein, in das wir mit Paulus aufgerufen sind einzustimmen. Es ist das *tägliche* Dankgebet an Gott, für seine Treue, die in dem entscheidenden Ereignis Jesus Christus uns geöffnet ist. Und die Gemeinde wird vom Apostel gerufen, ebenso wie er im Gebet und Leben für diese Hauptsache "allezeit" zu danken und Gottes Treue zu lobpreisen.

Judika

1. Kor. 4,9-16

Unser Sonntag ist der erste, der über die liturgische Fastenzeit hinaus zum Thema der Passion führt. Psalm 43 als der Sonntagspsalm hat den Namen gegeben: "Judica me, Deus, et discerne causam meam de gente non sancta: ab homine iniquo et doloso eripe me: quia tu es Deus meus et fortitudo mea." In der altkirchlichen Perikopenordnung sind die Epistel Hebr. 9,11-15 und das Evangelium Joh. 8,46-59 entnommen, das heißt, der Sonntag weist hin auf den leidenden Erlöser und auf das Leidenmüssen der Seinen[1]. Die Wahl unseres Textes steht in der Linie der altkirchlich-liturgischen Tradition.

1. *Zur Exegese und Meditation*: Die ersten vier Kapitel des 1. Kor. handeln über die Parteistreitigkeiten in Korinth. Paulus ist verwickelt in eine Auseinandersetzung, bei der er selbst als menschliche Autorität gegenüber andern ausgespielt wird und wiederum andere gegen ihn, und wo er doch einen geistlichen Rat zu geben hat. Karl Barth hat in 4,5b: ἀπὸ τοῦ θεοῦ das Leitmotiv des ganzen Abschnittes und vielleicht sogar Briefes erkennen wollen[2]. Hier im Kontext der ersten Kapitel ist gewiß ebenso wichtig der V. 4, wo Paulus das "gute Gewissen" als theologisch irrelevant entläßt, es ist eine letztlich *menschliche* Instanz. Von hier aus läßt sich nicht eine Rechtfertigung unseres Handelns vor Gott ableiten. Es gibt keine Sicherungen vor Gott, und allzuoft ist unser Gewissen in falscher Ausdeutung als derartige menschliche Sicherung mißbraucht. Gott allein urteilt, *er* urteilt *über* uns, nicht *in* uns, wohl aber auch über das, was *in uns* vermeintlich verborgen ist.

---

1 Vgl. L. Fendt, Die alten Perikopen, 1931, S. 85ff.

2 Karl Barth, Die Auferstehung der Toten, 1924, S. 4; vgl. dazu R. Bultmann, Glauben und Verstehen Bd. I, S. 38ff.

Hieran knüpft unser Abschnitt an. Er erscheint scharf und oft ironisch, er weist die menschliche Weisheit und unreife Logik des "gesunden Menschenverstandes" zurück. Er bekennt: "Wir sind als Nachfolger Christi 'Toren', ja Narren, ja ein Spectaculum geworden. Aber gerade in dieser paradoxen Erscheinung sollt ihr alle unsere Nachahmer werden!" Das Leidenmüssen als Leidendürfen erscheint als noch verborgener Sieg des Christen in dieser Welt!

Nachdem der Apostel in den V. 6-8 die gnostischen Gegner in Korinth theologisch gleichsam ad absurdum geführt hat ("Ihr seid wohl schon satt, ihr seid wohl schon reich, ihr habt bereits die Herrschaft schon ohne uns angetreten, ihr wähnt euch bereits am Ziel und letztlich seid ihr schon im Himmel"), nimmt er in V. 9 die Ironie wieder auf: Ich meine, Gott hat uns Apostel als die Letzten hingestellt, / erwiesen als Leute, die zum Tode verurteilt sind, als arme Schächer - wie Bousset übersetzt[3]. Man muß den scharfen Gegensatz innerhalb der Zusammenstellung τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους heraushören: die Apostel als Beauftragte des Herrn und als Erstlinge des Glaubens sind in Korinth die Letzten geworden, die Überrundeten und Abgehängten. Sollte darin Gottes Urteil sich ausdrücken? Wahrscheinlich aber ist θεός in V. 9 dahin zu verstehen: Das hat *Gott* uns Aposteln auferlegt, mit dieser Demütigung hat Er uns ausgezeichnet. Wir sind ein spectaculum coram mundo geworden. Engel wie Menschen machen sich lustig über uns[4]. Was für Jammergestalten sind wir Apostel doch letztlich (V. 10; vgl. auch 1,18ff.): Wir sind Narren um Christi willen; ihr meint Kluge in Christus zu sein. Uns ist Christus und sein Kreuz die ständig uns bewegende Frage - ihr habt die Lösung dieser Frage. Wir tragen das Sterben Christi an unserem Leibe, wir tragen seine στίγματα - ihr seid darüber hinaus und tragt be-

---

3 Vgl. auch A. Schweitzer, Mystik des Apostels Paulus, S. 149, wo er für das Bild der Arena, das hinter unseren Worten steht, auf Henoch 62,9-12 verweist. Ferner H. Lietzmann, An die Korinther, 1949, S. 20.

4 J. Héring, La Première Épitre de St. Paul aux Corinthiens, 1949, p. 36, Anm. 1 verweist auf Ignatius, An die Tralleuser (sic) 9,1; siehe auch Joh. Weiß, Der 1. Korintherbrief, S. 109f.

reits den στέφανος. Indem also das φρόνιμος ἐν Χριστῷ ironisch zugestanden wird, wird es zugleich faktisch aufs schärfste abgesprochen. Und es folgt in weiteren Antithesen (11-13) ein Loblied auf die menschliche Schwachheit als göttliche Stärke, eine fast klassische Formulierung der christlichen Hoheit des anscheinend Niedrigen, der via humilis als Höhenweg des Glaubens und der Gnade[5]. Mit ἕως ἄρτι schließt Paulus den Abschnitt ab. Vielleicht deutet dies an: Es ist wohl noch nicht das Letzte und Endgültige, was da über uns verhängt ist, aber *zunächst* sieht es so aus, als ob wir ἔσχατοι, als ob wir περικαθάρματα sein sollten[6].

Der ganze Abschnitt ist mit eines der sehr persönlich gehaltenen Stücke des Paulus und in 2. Kor. 11, wo Paulus einen Katalog seiner Leiden gibt, ist manche Illustration für das hier Gesagte zu finden. Die Ironie der Rede liegt darin, daß all das, was Paulus hier als Merkmale menschlicher Verachtung aufzählt, für den "christlich" Urteilenden und für den eschatologisch Ausgerichteten lauter Vorzüge sind. Das heißt also letztlich: Offensichtlich sind die Apostel in ihrem Existieren weiter als die Korinther, die sich mehr dünken und doch dem Ruf des Seins sich verschließen. Die Apostel müssen Märtyrer ihres Glaubens und ihrer Predigt sein, sie müssen für ihre Botschaft leiden. Und hiergegen erheben sich die korinthischen Gnostiker, die für ihre Weisheit noch kein Martyrion auf sich genommen haben, vielmehr unter Umgehung des Leidens den Himmel auf Erden proklamieren.

Was hat der Plural zu sagen, in dem Paulus hier spricht? Denkt er an bestimmte Personen, die mit ihm das Schicksal teilen? Vielleicht müssen wir daraus entnehmen, daß er nicht über einen bestimmten hierarchischen "Apo-

---

5 Vgl. hierzu E. Auerbach, Mimesis, 1947.

6 Luther übersetzt in Vers 13 περικάθαρμα: Fegopfer; Lietzmann a.a.O.: Sündenbock. Das Wort bezeichnet ursprünglich ein Sühnopfer, wie es bei öffentlichen Unglücksfällen und Notzeiten dargebracht wurde, und zwar Menschenopfer. Da sich hierzu Wehrlose, Verarmte, Verkrüppelte hergaben und auf öffentliche Kosten zunächst gut verpflegt wurden, wurde später der Ausdruck für verächtliche Menschen verwendet, ohne daß die ursprüngliche kultische Bedeutung noch empfunden wurde. Eine ähnliche Bedeutung und auch Begriffsgeschichte hat περίψημα, gleichsam: Radierstaub, den man fortwischt.

stelstand" / spricht, sondern von echten Nachfolgern und Kreuzträgern, wer immer es sei innerhalb des σῶμα Χριστοῦ. - So scharf nun auch das eben besprochene Stück in seiner Ironie war, so wurde es doch geschrieben, um die Korinther zur Besinnung zu bringen, nicht etwa, um sie zu kränken. Und deshalb fährt der Apostel nun einlenkend in V. 14-16 fort: Er versichert, nicht um der Beschämung willen so zu schreiben[7], sondern daß es ein Zurechtweisen von Kindern sei, gleichsam ein Strafen mit Liebe, nicht ein "Abrechnen mit Gegnern". Und ähnlich wie im Gal. 4,19 knüpft er an das Wort "Kinder" an: "Denn ich bin euer Vater, durch die Verkündigung des Evangeliums habe ich euch gezeugt ἐν Χριστῷ, als Christen. Nach mir mögen sich als Kinderwärter - das meint παιδαγωγοί - noch unzählige, tausende, eurer annehmen. Sie sind nur παιδαγωγοί, niemals aber euer Vater. Das Vaterverhältnis ist eben unwiederholbar. Dem Vater gebührt ursprüngliche Autorität." Und deshalb fährt Paulus fort: "Werdet meine Nachahmer" (V. 16).

Gerade dieser Abschluß unserer Perikope: μιμηταί μου γίνεσθε paßt uns zunächst nicht, weil es theologisch unheimlich klingt, zur imitatio eines Menschen aufzurufen - und auch Paulus war vor Gott und vor Christus nur ein Mensch. Zumindest ist diese Wendung mißverständlich. Aber vielleicht ist dieser Anstoß sofort überwunden, wenn man erkennt, daß Paulus hier zurückweist auf das vorher Gesagte: Werdet arme Toren wie ich, euer geistlicher Vater[8]. Schämt euch nicht eures Vaters, sondern bekennt euch zu ihm mit der Tat eures ganzen Daseins. Gehet wie ich den Kreuzesweg als noch verborgenen, aber pneumatisch gewissen Siegesweg. Traget um der Wahrheit willen das weltliche Zwielicht der christlichen "Narrenheit", - jener "Narrenheit", die niemals vom Welterfolg her sich die Kriterien geben läßt. Weltlich

---

7 ἐντρέπειν heißt: zur Umkehr bringen, mit der Bedeutung: beschämen. Vgl. W. Bauer, Wörterbuch, s. u.

8 Auf dem Vaterbild liegt der Akzent. Der Vater ist derjenige, der in die Mysterien einführt. Wie bei vielen solcher Sprachbilder kann der Ausdruck sehr ernst empfunden oder nur eine bloße Redeform sein. Vom antiken Vatergedanken her muß unsere Stelle verstanden werden und das heißt: vom Rechtsgedanken innerhalb des Vatergedankens.

beurteilt ist eben die christliche Existenz ein Skandalon, geistlich gesehen aber ist das Kreuz das Siegeszeichen [9].

2. *Zur Predigt*: Wir haben bereits im Vorstehenden die wesentlichen Teile der "Meditatio" in die Exegese einbezogen, weil letztlich die Exegese immer auch interpretatio auf Grund einer persönlichen Betroffenheit ist und somit eine meditatio, die im Vollzug der Exegese notwendig ist, einschließt. Die Abtrennung von Exegese und Meditation ist letztlich etwas Künstliches, etwas didaktisch vielleicht Hilfreiches, aber sachlich doch Ungewöhnliches. Wenn wir trotzdem diesen Abschnitt noch anfügen, so können wir eigentlich nur den Absatz auf die liturgisch gegebene Stelle im Kirchenjahr beziehen. Sachlich wäre also die liturgische Pointierung das einzige unseren zweiten Paragraphen rechtfertigende Moment.

Versteht man im Rahmen der Liturgiegeschichte den Sonntag Judica, so ergibt sich von selbst, daß man nicht auf das Verhältnis von Apostel und Gemeinde abhebt, sondern auf das Leidenmüssen der Christen allgemein, auf die Torheit der christlichen Existenz, solange man pragmatisch sie beurteilt. Nicht sollte man über / sehen, daß hier ein Gespräch innerhalb der Kirche geführt wird, wenn man so will: mit einer innerkirchlichen "Häresie": Hierbei ist "Häresie" als Mißverständnis der Wahrheit in Christus zu interpretieren, ein Mißverständnis natürlich, das nicht auf die Gemeinde im Korinth des 1. Jahrhunderts beschränkt ist, sondern allerorts und allerzeit zu finden ist.

Predigtlied: Seele, mach dich heilig auf, Jesum zu begleiten... (EKG 68)

---

9 Inhaltlich ließe sich der μίμηται Aufruf auch auf Vers 6 zurückbeziehen: μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται, oder auf das μὴ φυσιοῦσθαι; auch die in Vers 17 genannte ὁδός μου ἐν Χριστῷ könnte in Frage kommen. Aber das folgende, von Pls. oft unbetont gebrauchte διὰ τοῦτο nötigt nicht zu dieser Verbindung. Sachlich schließt sich beides nicht aus.

Septuagesimae
1. Kor. 9,24-27

1. Die Perikope als isolierte Einheit könnte dazu verleiten, eine Themapredigt über 'Arbeit am Charakter' zu halten und damit den Skopus der Stelle zu verfehlen. In besonderer Weise ist es deshalb vonnöten, den exegetischen Gesamtzusammenhang im Auge zu behalten und daran zu denken, welche Gegner Paulus in Korinth mit seinem Text treffen und auf den richtigen Pfad zurücklenken will. Freilich ist die Ordnung des Textes gerade in den beiden Korintherbriefen umstritten und besteht relative Einigkeit heute nur darin, daß unsere beiden kanonischen Briefe nach Korinth das Ergebnis einer redaktionellen Zusammenstellung von ursprünglich vier Briefen sind[1]. Darüber, wie die oft sich inhaltlich überschneidenden Abschnitte auf die vier Briefe zu verteilen sind, besteht allerdings kein Consensus und diese Frage ist besonders beim 1. Kor. nicht eindeutig beantwortbar[2]. Meint man, daß zum ältesten Brief (vgl. 1. Kor. 5,9) die Abschnitte 6,12-20; 9,24-27; 10,1-22; 11,2-34 sowie 12-14 gehören[3], so wird durch diese literarkritische Einsicht unsere Perikope als Zwischenteil zweier grundsätzlicher Warnungen deutlich, der vor Unzucht (6,12-20) und der vor Teilnahme am Götzendienst (10,1-22). Gewiß gehören solche Ergebnisse der Bibelkritik nicht in die Predigt, aber der Prediger sollte doch aus solchen Ergebnissen bei seiner Vorbereitung das nicht Unwesentliche aufnehmen, daß nämlich die Perikope nicht als Fortführung von 9,1-23 zu verstehen ist, sondern als Überleitung zum Abschnitt

---

1 Vgl. Art. "Korintherbriefe" in RGG^3, Bd. IV, 17-28, u. jetzt G. Bornkamm, Die Vorgeschichte des sogenannten 2. Korintherbriefes, Sitzungsbericht d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften, 1961.

2 Vgl. W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth. 1956, 12-17.

3 Siehe meinen Artikel "Korintherbriefe" in RGG^3

10,1-22. Damit führt die Beachtung des exegetischen Zusammenhanges deutlicher als es im kanonischen Briefzusammenhang der Fall ist zur Abwehr einer gnostischen Sakramentsanschauung, die mit der erfolgten Heiligung des Christen als unangefochtener Securitas meint rechnen zu können. Nicht so sehr also das Problem des Essens von Götzenopferfleisch, sondern das der falschen und richtigen Konsequenz aus dem Getauftsein auf den Namen Jesus Christus, des richtigen Verständnisses von Heiligung und Bewährung, steht im Mittelpunkt. Und wie auch immer die Gnostiker in Korinth historisch zu differenzieren sind, ob als hellenistische oder judenchristliche / Vertreter, es sind im Grunde diejenigen, die auch im 20. Jahrhundert das Mißverständnis vom Christlichen als 'Habitus' oder auch, wenn wir es wagen den Horizont noch weiter zu spannen, als 'abendländisches Erbe' vertreten.

2. Der Text der Perikope nimmt Bilder des den Korinthern von den isthmischen Spielen bekannten Sportlebens auf, wobei die beiden Bilder des Wettlaufes und des Faustkampfes sich freilich überschneiden und das Gleichnis seine Pointe zwischen den Zeilen hat[4]. V. 24 setzt ein mit der Diatribeformel οὐκ οἴδατε ὅτι - und zitiert vermutlich eine bekannte Sentenz. Das ist um so wahrscheinlicher, als der Apostel den Gedanken, daß viele zwar am Wettlauf teilnehmen, aber nur einer den Siegespreis erhält, gar nicht weiterführt und auch nicht gut verwenden kann. Denn weder soll hier die Erwählung eines einzelnen noch einer kleinen Zahl (im Sinne von Mt. 22,14) gefolgert, sondern nur der Christenstand als Lauf und Kampf mit dem athletischen Wettkampf im Stadion verglichen werden. Deshalb der Imperativ: 'Laufet nun also, auf daß ihr (den Siegespreis) ergreifet!' Aus dem Bilde der sportlichen Kampfbahn wird also zunächst nur das Laufen, das Sich-auf-ein-Ziel-Hinbewegen, die konzentrierte Zielgerichtetheit herausgeholt. Und da hiermit der ἵνα-Satz verbunden wird, der auf τὸ βραβεῖον zurückgreift, so wird zugleich darauf verwiesen, daß der Glaubensweg noch nicht beendet und das Ziel des Laufes noch nicht erreicht, der Siegespreis noch nicht emp-

4 Vgl. H. Lietzmann, An die Korinther I u. II, 4. Aufl. 1949, 43f., und W. Straub, die Bildersprache des Apostels Paulus, 1937, 89ff.

fangen ist. V. 25 zieht die Konsequenzen weiter und bleibt beim Bilde des athletischen Wettkampfes, jetzt des technische Verb ἀγωνίζομαι aufnehmend: 'jeder, der im Wettstreit kämpft, übt jegliche Enthaltsamkeit'. Wie der Sportler im Training sich selbst Verpflichtungen auferlegt und um der Leistung im Kampfe willen Entsagung übt, wie der Ehrgeiz um eines 'vergänglichen Kranzes' willen ihn dies fast selbstverständlich tun läßt, so der Christ - Paulus spricht jetzt plötzlich von 'Wir': ἡμεῖς - doch eigentlich noch weit mehr mit Selbstverständlichkeit, da es ja um einen 'unvergänglichen' Kranz geht. Aber Paulus verweilt nicht weiter beim Thema der ἐγκράτεια - obgleich der Abschnitt 6,12ff. und auch Kap. 8 ihm Anlaß dazu hätte geben können -, sondern er spitzt sein Thema: 'das Christenleben als Kampf um einen Siegespreis' weiter zu, indem er zur 1. Person Singular zurückkehrend ein neues Bild aus der Sportarena aufnimmt: den Faustkampf. Der Übergang am Versbeginn von 26 zeigt freilich deutlich an, daß es auch hier wesentlich um das Festhalten des noch nicht erreichten *Zieles* geht: 'Ich laufe nun also, nicht ohne bestimmtes Ziel; so übe ich den Faustkampf, nicht wie einer, der in die Luft schlägt'. Nach antikem Sprachgebrauch müßte man πυκτεύειν mit 'boxen' übersetzen, um die Drastik des vom Apostel benutzten Bildes zu bewahren[5]. Und mit ἀέρα δέρειν ist auch nicht einfach der 'Lufthieb' des *Ungeübten* gemeint, sondern entweder das sogenannte Schattenboxen oder ein fingierter Schlag. Dem wird in V. 27 entgegengestellt der gezielte Stoß: ὑπωπιάζω - ein technischer Ausdruck der antiken Sportsprache, der den Stoß unters Auge oder auch ins Gesicht meint, offenbar der den Kampf entscheidende Stoß. Jetzt erhält das Bild eine Wende: der entscheidende Stoß des Apostels richtet sich auf das eigene σῶμα um es zu besiegen und zu knechten, und nicht wie der Stoß des Boxers auf eine zweite Person! Die Wende in der Bildsprache ist um so weittragender als σῶμα und nicht σάρξ gesagt wird und mit σῶμα nicht der Körper des Athleten, sondern das Ich,

5 Man beachte, daß τὸ πυκτεῖον = Boxring heißt und ὁ πύκτης = der Boxer.

die eigene Person, gewiß die eigene / leibliche Person, gemeint ist[6]. Daß mit σῶμα die *ganze Person* gemeint ist und nicht der Leib als Körper, geht deutlich aus dem Schluß hervor. Damit aber wird das Wettkampfbild insofern übertragen, als der Gegner des christlichen Athleten, der auf ein Ziel hin kämpft, das eigene Ich ist, daß es zu besiegen, ja zu knechten gilt. Der Grund ist nicht in einem Ideal der Paideia zu sehen, sondern: μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι: 'damit ich nicht, nachdem ich anderen verkündigt habe, selbst verwerflich werde'; 'unbewährt' heißt es wörtlich; es geht also um die Bewährung im Kampfe, die der Apostel anderen als Herold predigt, in der Anrede abfordert, eine Forderung, die zugleich das *eigene* Sich-bewähren voraussetzt, weil die Existenz des in der Predigt Bekennenden immer involviert ist.

3. Wenn die Perikope zwei Bilder des sportlichen Kampfes aufnimmt, so dürfen wir nicht meinen, dies sei nur möglich, weil der Apostel eben nicht die Entartungserscheinungen des modernen Sportes kenne, sondern sich an den Idealen der antiken olympischen oder isthmischen Spiele orientiere. Das wäre falsch, denn die Historie vermag uns zu lehren, daß bereits zur Zeit des Paulus das antike Sportwesen ebenso vielschichtig war wie das moderne, daß auch damals die Athleten bereits den Sport als 'Beruf auf Zeit' übten. Wenn Paulus nichts Polemisches gegen den Sport sagt, so sagt er doch auch nichts zu seiner Apologie! Er greift das Bild unbekümmert um die dahinterstehende Problematik der Sache ebenso auf, wie z. B. auch die Bilder des Kriegswesens von den Waffen und der Zerstörung von Bollwerken (2. Kor. 10,3f.). Worum es in der theologischen Aussage im Gewande der Sportsprache geht, das ist der Hinweis auf den Ort des Glaubens an Jesus Christus, der die *Welt* ist und damit konkret die *Zeit*. Weil wir Christen in der Weltzeit leben, darum gilt es den Glauben zu bewähren, den Glaubensentschluß durchzuhalten bis zum Ziel. Wenn Paulus in 10,12 im Anschluß an die Warnung vor dem Götzendienst und der Unzucht sagt: 'Wer zu stehen glaubt, der sehe zu, daß

6 Vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 192f.

er nicht falle!', so wird das Wesen des Glaubens als bedrohter und *angefochtener Glaube* deutlich und wird ausgesprochen, was in unserer Perikope, ja was allerorts bei Paulus Voraussetzung für die Verknüpfung von Indikativ und Imperativ ist. Was uns nicht genügend klar ist, ist die grundsätzliche Seite dieser Angefochtenheit des Glaubens, daß wir nicht nur ab und an in Krisen gestellt werden und wir diese dann vielleicht als ein plötzliches Unwetter, als Mißgeschick der Versuchung beurteilen, sondern daß wir ständig und wesenhaft im Glauben der Anfechtung von seiten des Unglaubens ausgesetzt sind. Deshalb fordert die Perikope, das Leben des 'Glaubens in der Zeit' als Kampf anzusehen, nicht im Hinblick auf Ausnahmezeiten, sondern in der Einsicht, *daß Glaube ohne Anfechtung toter Glaube ist*[7]. Gerade die von Paulus in Korinth bekämpften Gegner wollten dies nicht wahrhaben, sondern hatten den in der Taufe empfangenen Geist als unangefochtenen Besitz mißverstanden und demgemäß die Heiligung ihres Daseins als eine Qualität, über die sie verfügten. Sie blicken zurück auf das Zum-Glauben-Gekommensein, auf Bekehrungs- und Taufakt, als wären sie ein für allemal durchs Ziel als Sieger gelaufen und hätten bereits den Siegeskranz des Christseins fest in den Händen. Um dieser Verkennung des Glaubensbesitzes willen läßt Paulus unserer Perikope die Typoi des Alten Bundes als Warnung folgen.

Darum also die an den Anfang der Perikope gestellte Mahnung: 'Nun laufet also, auf daß ihr empfanget!' Der Glaube als Kampf durch die Welt und Zeit weiß um das / Geschenk des Sieges in der Zukunft. Ja, über diesem Lauf steht das Wissen des Glaubens, das in Kap. 15,57 sich ausspricht: 'Gott sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unseren Herrn Jesus Christus.' Und weiter steht über dem Lauf zum Ziel das Wissen des Glaubens, wie es Paulus in Phil. 3,12 bekennt: 'Nicht daß ichs schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ichs auch ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin!' Der Kampf des Laufes zum

7 Vgl. auch G. Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens, 1959, 212ff.

Ziel kann also geführt werden, *weil* schon in der Vergangenheit der einmalige Sprung vom Unglauben zum Glauben geschehen *ist*, weil Jesus Christus den Menschen ergriffen und ihm den Glauben geschenkt *hat*. Der Lauf als Kampf ist aber gerade darum gefordert, weil täglich neu der Sprung zum Glauben getan und das noch ausstehende Ziel erreicht werden muß. Der Glaube ist also kein Standort, sondern Bewegung, er ist nicht das Ja zu einem System dogmatischer Aussagen, sondern ein im zielgerichteten Laufen sich schenkendes Geschehen, dessen Mitte und Subjekt Jesus Christus ist.

Der Apostel fordert als Konsequenz dieses Wettlaufes und Kampfes die *Askese*: ἐγκράτεια. Wir hören das Wort mit gemischten Gefühlen, es erinnert an Weltentsagung und an Institutionen, die ja von Luther und der Reformation in Frage gestellt wurden. Aber Paulus spricht gar nicht von Institutionen, er gibt auch keine moralischen Gesetze. Er verweist darauf, was uns wirklich als Christen beschämen müßte: Um des Wettkampfes willen verzichtet man auf Nikotin und Alkohol und grundsätzlich alles, was der physischen 'Kondition' - wie es in der Sportsprache heißt - abträglich sein könnte. Nun gibt es offenbar auch eine 'Kondition' für den Kampf in der geistlichen Arena, um derentwillen ἐγκράτεια geboten ist, ja selbstverständlich sein sollte. Was damit konkret gemeint ist, sagt Paulus hier nicht; aber es ergibt sich von selbst, daß der Christ in seiner Zielgerichtetheit im Kampf sich Vieles versagen muß, was an sich gar nicht Sünde sein muß, aber zur Sünde wird, wenn es den Menschen versklavt und vom Blick aufs Ziel abzieht, wenn es den Christen die Zukunft und die Verheißung vergessen läßt.

Der Wechsel des Bildes und der Übergang zu dem des Faustkampfes führt nun zum klaren Feststellen des eigentlichen Gegners im Wettkampf und des entscheidenden Hindernisses auf dem Weg zum Ziel: es ist mein eigenes natürliches Ich. Mein Ich steht mir im Wege. Paulus sagt geradezu mit dem Verb ὑπωπιάζειν: dieses im Wege stehende Ich muß k. o. geschlagen werden! Was soll damit gesagt werden? Gewiß steht hinter dem Sprachbild die paulinische Auffassung von der Sünde, die nicht diese oder jene Ver-

fehlung und Tat ist, sonder der Unglaube, das Sich-Rühmen-Wollen, die Lieblosigkeit, der Ungehorsam des Willens; es ist das Nein gegen Gottes Willen, das sich erst in Taten der Sünde Ausdruck verschafft. Der Glaubenskampf gegen den täglich zu überwindenden Unglauben muß also im Menschen selbst geführt werden und der Christ darf nicht wähnen, die Gegner seien außerhalb seiner Selbst objektivierbare Mächte. Damit erhält die im Gleichnis gegebene Paränese einen doppelten Akzent: einerseits wird der Christ aufgefordert, nur ja das Ziel des Glaubens fest im Auge zu behalten und sich ständig auf dem Wege, auf der Wanderschaft, im Wettlauf dorthin zu verstehen, was ja nichts anderes heißt, als daß die Zukunft die beherrschende Zeitkategorie im Glaubensleben ist; anderseits wird der Christ auf das entscheidende Hindernis, den schlüsselhaften Gegner hingewiesen, der nicht irgendwo draußen in Welt und Gesellschaft oder politischen Ideologien zu suchen ist, vielmehr ist dies Hindernis der Mensch selbst in seiner so 'natürlichen' Unnatur. Erst der Christ, weil er begnadet ist, kann diesen Kampf mit Erfolg führen, sich dem Geschehen der Gnade / des Glaubens immer neu öffnen und in der Überwindung seines Selbst Frieden finden. Die Verheißung des Sieges steht fest, aber sie ruft ihn aus der Zukunft heraus an. In der Gegenwart der Zeit gilt der Kampf.

Der Schlußsatz der Perikope: 'damit ich nicht, nachdem ich anderen gepredigt habe, selbst verwerflich werde' stellt uns als Prediger - aber ebenso die hörende Gemeinde - vor ein Problem, das erschöpfend zu behandeln man im Rahmen der Predigt sich wohl versagen muß, das kurz aber doch aufzuzeigen ist: Die Wahrheit der Botschaft im Verhältnis zur Lauterkeit der Person des Verkündigenden! Natürlich wissen wir als Theologen, daß diese kirchengeschichtlich beurteilt 'donatistische' Problematik nicht dahingehend zu lösen ist, daß die Wahrheit des christlichen Glaubens mit der sittlichen Integrität ihrer Träger stehe und falle. Dann wäre sie längst gefallen! Wir wissen ferner, daß das Wort des Paulus in 2. Kor. 12,9f. vom Sich-Rühmen der Schwachheiten nicht dahin mißzuverstehen ist, als dienten wir dem Lobpreis der Gnade, wenn wir den Gegensatz von Natur und Gnade im Lebenswandel

exemplifizieren wollten. Es geht hier um die sehr einfache Wahrheit, daß wir nicht den Glauben als Kampf gegen das eigene Ich selbst wahrhaft bezeugen können - ob als Prediger oder als bekennender Christ -, wenn wir für uns selbst auf diesen Kampf verzichten und vorgeben, als wären wir bereits am Ziel. Wir verleugnen die Wahrheit vom Kreuz und von der Kraft, die die Gnade schenkt, wenn wir über das Kreuz redend es nicht selbst zu tragen gewillt sind; wir verraten den Auftrag Jesu Christi, wenn wir so tun, als wäre unsere Predigt für die Schwachen in der Gemeinde und für jene "da draußen", als wäre Gottes Wort nicht für uns alle und also auch Forderung an den Prediger selbst.

9. Sonntag nach Trinitatis

1. Korinther 10, 1-13

Wir dürfen die Frage der literarischen Analyse, die für die durchlaufende Exegese von 1. Kor. 8—11 zweifellos sehr wichtig ist, hier übergehen, da an der Geschlossenheit unserer Perikope kein Zweifel herrscht. Es wird aber ratsam sein, bei der Auslegung nicht zu starke theologische Anleihen im 2. Teil von Kap. 10 zu machen.

Paulus hatte seit Kapitel 8 über das Götzenopferfleisch gesprochen, das von manchen Christen in Korinth ohne Bedenken gespeist wurde. Auf Anfragen hin hatte er geantwortet, daß der Christ tatsächlich so etwas ohne Bedenken tun dürfe, denn es gebe ja keine wirklichen Götzen, so daß letztlich Essen oder Nichtessen vor Gottes Gericht belanglos sei. Wichtig aber sei die gebotene Rücksicht auf das Gewissen des schwachen Bruders, der durch unser Vorbild oder seinen Anstoß in Gefahr gebracht würde. Das Liebesgebot schränkt die Freiheit ein. Im Laufe dieser Belehrung spricht Paulus über das Ethos des Verzichtens (9, 1—18) und schließt darum das antike Bild vom Kämpfer im Stadion (9, 19 ff.) an, und nun kommt er 10, 1—13 auf einen nur lose mit dem Vorangehenden verbundenen Vergleich der Christengemeinde mit dem durch die Wüste wandernden Israel. Und zwar ist ‚Israel' Typos, dem die Christen als Anti-Typos entsprechen. Die Entsprechung (bei aller der Typologie eigenen Verschiedenheit!) wird zur Ermahnung gewandelt, um darzutun: die Situation von damals und jetzt ist letztlich die gleiche; laßt euch die Geschichte des Wüstengeschlechts als Warnung

dienen. Aber verzagt auch wieder nicht: Gott hat euch in Christus einen Ausweg offenbart! — Unsere Perikope verbindet also geschichtliche Erhellung und *applicatio ad hominem* in vorbildlicher Weise!

Paulus nimmt das Beispiel der ‚Väter' auf, des historischen Israel, und hält es seinen heiden-christlichen Brüdern in Korinth vor Augen, die ja als Getaufte nun zum eschatologischen Israel gehören. Und da der alte Bund unserer Väter Weissagung ist — nicht nur in besonderen Abschnitten enthalten —, nämlich messianische Weissagung nach Paulus, so müssen wir in Verheißung und Drohung jetzt in der Zeit der Erfüllung die Entsprechungen ernst nehmen.

Die Verse 1—4 zeigen auf, daß auch Israel die Sakramente empfangen hat: die Taufe durch das in der Wolke und im Meer Sein beim Auszug aus Ägypten (Ex. 13, 21; 14, 21 ff.), die geistliche Speise im Manna (Ex. 16), und den geistlichen Trank aus dem Felsen Horeb (Num. 20, 27 ff.), die als Typos von Abendmahlsbrot und -kelch gemeint sind. Sie waren Sakramente, denn der Fels, der ihnen nachwanderte und sie wunderbar tränkte, war Christus. Dies geschah an allen — viermal wird das Wort in diesen Versen wiederholt! Wieweit dieses von Paulus real oder symbolisch gemeint ist, wieweit hier eine Präexistenzvorstellung für Christus entnommen werden darf, ist schwer zu sagen und wohl auch falsch an den Text als Frage gestellt. Denn die Verse 5 und 6 zeigen den eigentlichen Punkt auf: 1. Gott hatte an der Mehrzahl von ihnen kein Wohlgefallen, sie wurden in der Wüste niedergestreckt. 2. Diese sind Vorbilder für uns geworden, damit . . . ! Denn was hatten jene trotz der Geistmitteilung Verlorenen und mit den Sakramenten Begnadeten getan? Sie hatten sich der Lust hingegeben, der ἐπιθυμία, also dem Gegenteil von ἀγάπη.

Damit ist der Übergang gegeben zur Ermahnung, die das Ende der Zeiten vor Augen hat (Vers 11) und die Gegenwart als Krisenzeit und Entscheidungsstunde erkennt. Die Forderungen wollen nicht im Text mit einem selbständigen, vielleicht gar moralischen Bericht auftreten, sondern nur illustrieren, daß aus dem Sakrament niemals eine Sicherheit des Habens und des unverlierbaren Besitzes abgeleitet werden kann (— vielleicht hat Paulus libertinistische Gnostiker in Korinth im Blick?). Gerade das neue, im Sakrament uns geschenkte,

Sein vor Gott und in Christus eröffnet ja einen Weg des Sollens: der Sünde endgültig abzusagen. Denn Sünde ist immer Auflehnung gegen Gott und äußert sich im Tun. Es ist ebenso ein den Herrn Versuchen, dessen Langmut und Vergeben man gleichsam fordert — und eben darum nicht als Geschenk erhält, sondern stattdessen Gottes Zorn.

Daß das Scheitern des durch die Wüste wandernden Israel und seine erhaltene Strafe nicht aus ‚historischem' Interesse erzählt ist, sondern um der Gegenwart willen, unterstreicht noch einmal Vers 11 sehr nachdrücklich: τυπικῶς geschah es, zur Ermahnung ‚von uns' wurde es geschrieben. ‚Von uns' — das sind auch wir, das sind alle Generationen der Endzeit, darin wir seit Ostern leben.

Und erneut der Imperativ in Vers 12: ‚Darum, wer zu stehen glaubt, sehe zu, daß er nicht falle!' Darin ist ganz *explicite* nun gesagt, daß der durch Taufe oder Abendmahlteilnahme sich als in Christus ‚stehend', also gesichert, also magisch versichert Wähnende, fallen kann. Die Geistmitteilung ist keine‚Medizin' zur Rettung und Unsterblichkeit, der uns geschenkte Glaube als solcher noch kein verfügbares und deshalb mißbrauchbares Futteral der Sekurität. „Gott läßt sich nicht gebrauchen wie ein Talisman . . . Gott gibt mit seinem Geist nicht seine Gottheit ab" (v. Soden). Oder positiv unseren Vers gewendet: Nur der ‚steht', der ständig im Glauben von Christus erfaßt zu Christus hinwandert und, das Ziel vor Augen, nicht strauchelt. Auf das Wesen des Glaubens als Überwindung des Unglaubens und auf das Wesen des Sakramentes, daß es uns in Bewegung setzt, aus der Sünde fortreißt und die Richtung auf Gott gibt, ist gewiesen. Leben und Liebe werden freigegeben und möglich gemacht — ‚auf daß ichs ergreifen möchte, nachdem ich von Christus ergriffen bin' (Phil. 3, 12). Die Predigt wird diesen Vers als Summe der Verse 1—11 herauszuheben haben.

Vers 13, der richtig mit zur Perikope genommen ist, bereitet gewisse Schwierigkeiten: „Es hat euch nur eine Versuchung befallen, die ἀνθρώπινος ist. Gott ist jedoch getreu und wird euch nicht über Vermögen versuchen lassen, sondern wird mit der Versuchung auch den Ausweg schaffen, daß ihr sie ertragen könnt." Der Vers muß im Kontext verstanden und mit dem Vorangehenden verbunden werden. Er soll offenbar die schwere Drohung vom möglichen Fallen

(Vers 12) und von allen vorgenannten Strafen der Israeliten mildern. Er soll eine vielleicht beim Christen aufkommende Verzweiflung im Keime zunichte machen und also besagen: Auch wenn das Sakrament keine Garantie, keine Magie, kein Talisman ist, dennoch sind wir Christen als Getaufte und im Herrenmahl Vereinigte n i c h t in der gleichen Lage und Bedrohung wie die ‚nichtchristlichen Israeliten' des Wüstengeschlechts. Wir sind nie der letzten Strafe des absoluten Nichts und des absoluten Todes ausgesetzt, wir sind nie mehr der absoluten Versuchung des Satans preisgegeben — wir stehen bei aller Anfechtung durch Versuchungen — und welcher Christ sollte sie nicht kennen? — in Gottes gnädiger Hand.

Freilich ist das Verständnis des Verses abhängig von der Exegese des ἀνθρώπινος = menschlich. Heißt dies: von Menschen her kommend, also nicht von Gott oder von Dämonen? Oder heißt es: für Menschen erträgliche Versuchungen, also normale, alltägliche, n i c h t absonderliche und satanisch-dämonische? Wir meinen, daß die letztere Auslegung hier die einzig Mögliche ist. Dann also besagt unser Vers:

Bisher seid ihr Christen in Korinth — und überall in der Welt! — nur von normalen Versuchungen befallen worden. Ihr seid nicht verloren und nicht absolut gefallen. Ihr habt immer noch einen wirklichen, echten Ausweg aus eurer Bedrohtheit und Anfechtung. Gott ist treu und läßt die Seinen, die auf Christus Getauften, nicht ins Nichts versinken. Gott wacht über euch, die ihr das Sakrament als ‚Siegel' und ‚Inpflichtnahme' anseht. — Was ist d e r A u s w e g? — Die Liebe Gottes und Liebe Christi, die uns lieben läßt und den Glauben und die Geistmitteilung zum Tun im täglichen Leben wandelt. —

Die Predigt hat somit zum Thema die unlösbare Verknüpfung von Indikativ und Imperativ in der Theologie, wobei das Teilhaben am Sakrament nicht magisch (und natürlich auch nicht symbolisch!) verstanden werden darf und das Sollen nicht nomistisch. In beiden Punkten geht es um die ‚eschatologische Existenz' des Menschen zwischen den Zeiten.

Gründonnerstag

1. Kor. 11,23-32

I.

Unser Text handelt nicht thematisch über die Stiftung des Herrnmahles. Die Einsetzungsworte Jesu erscheinen bei Pls nur als Argumentation in einem größeren Zusammenhang, der durch die unserer Perikope vorangehende Kritik an den σχίσματα und die Art der Mahlfeiern gegeben ist[1]. Durch Erinnerung an den Ursprung des Mahles soll der Maßstab für die Feier und für die Gemeinschaft gewonnen werden. In diesem Zusammenhang spricht Pls V.23-26: von der richtigen Auffassung des Mahles und V.27-32: von den Gefahren des unwürdigen Essens und Trinkens.

Im *ersten Abschnitt* bringt Pls die παράδοσις, die bis V.25 einschl. reicht, und schließt daran an ein eigenes deutendes Wort in V.26. Die Überliefe-rung be / ginnt inhaltlich mit dem ὅτι in V.23b. Die Situation wird kurz angedeutet: es ist die Nacht, in der Jesus hingegeben wurde - verraten ist nicht die zutreffende Übersetzung -, in unserer Sprache der Abend vor der Nacht. Es folgt die Handlung des Brotbrechens, wobei unerwähnt bleibt, was eigentlich getan werden soll[2]. Dafür enthät V.24 ein Doppeltes: das Deutewort und die Anweisung zur Wiederholung. Ebenso verkürzt wird der zweite Akt in V.25 geschildert: Jesus nimmt den Kelch - daß er gesegnet wird, ist vorausgesetzt ebenso wie die Aufforderung zum Trinken - und sagt wieder-

1 Die Parallelen in den Evangelien, die auf den Bericht über die Einsetzung des Mahles abheben, sind: Mk. 14,17-25; Mt. 26,20-29; Lk. 22,14-38.

2 Die in manchen Hss eingefügten Worte λάβετε φάγετε sind erst sekundär aus dem Mt.-Text übernommen.

um das Zweifache: das Deutewort und die Anweisung zur Wiederholung. Die Wiederholung dient dem "Gedächtnis"[3]. Dieser παράδοσις fügt Pls selbst noch V.26 hinzu: "So oft ihr nämlich dieses Brot esset und den Kelch trinket τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε - ἄχρι οὗ ἔλθη"[4]. Die Feier soll gehalten werden, bis Jesus am Jüngsten Tage wiederkommt.

Der *zweite Abschnitt* V.27-32 weist auf die Gefahren eines unangemessenen Essens und Trinkens hin, also des korinthischen Mißverständnisses des Herrenmahles als eines individualistischen Aktes. Das unangemessene, egoistische Teilnehmen führt zum Schuldigwerden an Leib und Blut des Herrn, eben infolge der Profanierung. Das Gedächtnis- und Verkündigungsmahl wird dem μὴ διακρίνων τὸ σῶμα zum Gericht (V.29). *Darum* gibt es in der Gemeinde Krankheit und Tod (V.30). Sie sind Züchtigungen Gottes, die vor einem definitiven Verlorengehen mit der Welt bewahren wollen (V.32). Der Fehler der korinth. Gemeinde ist offenbar nicht, daß sie das Mahl profanieren will und nicht sakramental faßt[5], sondern: indem sie radikal sakramental, ja fast magisch, denkt, alles allein von der Objektivität der Elemente erwartet, läßt sie es an der Liebe fehlen, hebt sie Gemeinschaft auf, beleidigt sie den Herrn. Pls ist offenbar der Meinung, daß das Essen und Trinken von Brot und Wein als Leib und Blut den Sinn hat, daß wir dadurch - wie er es 1. Kor. 10,16 sagt - der Leib, und zwar der eine Leib Christi werden, daß wir deshalb von einem Brot essen müssen, dies aber nur tun, wenn wir uns nicht trennen, wenn keine σχίσματα unter uns sind. Demgemäß kann sich das δοκιμάζειν (V.8), das Pls vor der Mahlzeit fordert, nicht auf eine Art Abendmahlsbeichte und noch zu vergebende Sünden beziehen, sondern es ist

---

3 Daß Jesu Einsetzungworte bei der zu wiederholenden Handlung ebenfalls wiederholt werden sollen, ist nicht ausdrücklich gesagt. Spuren davon, daß in der Urchristenheit das Herrenmahl auch ohne Einsetzungsworte gefeiert wurde, zeigen noch die liturgischen Quellen: weder Didache noch Ignatius nehmen Bezug auf die Einsetzungsworte.

4 καταγγέλλετε kann hier philologisch sowohl Imperativ wie Indikativ sein, Aufforderung wie Feststellung.

5 So im Gegensatz zu H. Lietzmann im Handbuch z. St.

die Frage an das Gewissen gemeint, ob man sich wirklich mit dem Mahlgenuß zum Herrn, zu seinem Tod und seiner Auferstehung und Wiederkunft bekennen will. Die Unsitte der korinth. Mahlfeier, gegen die Pls angeht, hat also ihre Ursache in einer Verdinglichung, und weil man offenbar das Mahl als φάρμακον ἀθανασίας - wie es später Ignatius ausdrückte - genoß, waren auch Krankheit und Tod in der Gemeinde zum Zweifel geworden, den Pls nun beseitigt. Und doch: indem Pls Krankheit und Tod auf den unwürdigen Genuß des Mahles zurückführt, ist er selbst nicht frei von einer magischen Vorstellung, die auch in Kap. 10 vorliegt, die mit der kerygmatischen Auffassung des ersten Abschnittes in Kap. 11 in sachlicher Spannung steht[6]. /

Kehren wir nach der Aufzeigung des Zusammenhanges zurück zu den Deuteworten in V.24 und V.25. Zum Brotbrechen spricht Jesus: τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, dies ist mein Leib für euch[7]! Und zum Kelch: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. "Dieser Kelch" ist synekdochisch für den Inhalt des Kelches zu verstehen. "In meinem Blut" ist auf διαθήκη zu beziehen: durch mein Blut ist die διαθήκη begründet, wirksam geworden. Die formale Verschiedenheit der Wortfassung über Brot und Kelch hebt die sachliche Parallelität nicht auf. Zu unterstreichen ist, daß Pls niemals von Leibessen oder Bluttrinken redet, sondern, daß er das *Brot*essen und *Kelch*trinken jeweils durch ein vermittelndes Wort zu Leib und Blut Christi in Beziehung setzt. In 1. Kor. 10 geschieht dies durch κοινωνία und hier in unserer Perikope durch διαθήκη, womit schon deutlich wird, daß beide sachlich zusammengehören.

---

6 Vgl. zur theolog. Spannung, die hier mehr angedeutet als ausgeführt werden kann, H. v. Sodens Arbeit: Sakrament und Ethik bei Paulus, in: ders.: Urchristentum und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Bd. 1, hg. v. H. v. Campenhausen, Tübingen 1951, S. 239-275.

7 Die in der Handschriftenüberlieferung vorkommenden Ergänzungen von Partizipien κλώμενον (nach 1. Kor. 10,10) oder θρυπτόμενον (D*) oder διδόμενον (nach Lk. 23,19) sind sekundär. Gerade bei den Abendmahlsberichten hat die Gemeindeüberlieferung die verschiedenen Überlieferungen auszugleichen sich bemüht, weshalb besonders zahlreiche Textvarianten vorliegen.

Jer. 38,31ff. her zu verstehen[8]. Es ist der von Gott in Jesu Blut uns gesetzte Bund der Vergebung und Versöhnung. Darum ist der Bund mehr als *Stiftung* denn als Bund im Sinne einer Zweiseitigkeit zu verstehen. Jesus ist durch Tod und Auferstehung die διαθήκη, nicht etwa hinterläßt oder verfügt er sie[9]. Und weil nun der Sinn des Kreuzestodes Jesu dieses Heilsereignis der καινὴ διαθήκη Gottes ist, darum ist für Pls die Feier des Herrenmahles Verkündigung des Todes (und der Auferstehung!) Jesu bis zu seiner Wiederkunft. Nur bis zur Parusie - denn dann ist die Verheißung erfüllt, wird das Erbe gleichsam ausgezahlt. Zwischen den Zeiten aber wird die Urkunde der Stiftung feierlich verlesen, erinnert man sich im Herrenmahl der gegebenen Verheißung und auch der dem Menschen als Christen auferlegten Verpflichtungen. Das Herrenmahl nach Pls ist also ἀνάμνησις an Christi Kreuzigung und Auferstehung und an das, was sie als διαθήκη Gottes bedeuten, wozu sie uns verpflichten und fordern. Das soteriologisch-eschatologische Kerygma beherrscht unsere Perikope.

II.

Das Thema "Abendmahl" ist für den Prediger eine Versuchung, weil viele Möglichkeiten der Akzentuierung sich anbieten. Wir müssen deshalb im Auge behalten, was nicht durch die Perikope erlaubt wird. Es ist in erster Linie die Erörterung der Frage nach dem Gehalt des Abschnittes an historischer Tradition im Sinne eines Berichtes über Geschehnisse am Abend vor der Kreuzigung. Obgleich der Text seit alters für Gründonnerstag festgelegt ist, dürfen wir die wissenschaftliche Diskussion um das letzte Mahl Jesu und ihre so oder so postulierten Ergebnisse nicht in die Predigt hineinnehmen. Der Akzent liegt bei Pls nicht auf historischer Berichterstattung, sondern auf dem Bekenntnis zum Kerygma. Sodann befaßt sich Pls nicht mit dem Abendmahls*un*glauben, er wirbt nicht um Teilnahme, wohl aber rügt er einen

8 Vgl. Kittel, Theolog. Wörterbuch II 105ff.
9 Jesaja 42,16 mag hier anklingen.

Abendmahls*aber*glauben und weist hin auf seine Gefahren und Folgen. Endlich ist nichts ausgesagt über das Verhältnis der Elemente Brot und Wein zu Leib und Blut, außer - was freilich nicht wenig ist -, daß rechter / Genuß echte Communio mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus schenkt. Der Tenor der ganzen Perikope ist soteriologisch und eschatologisch, es wird jedoch nicht wie in 1. Kor. 10 auf die *Wirkung* des Sakramentes auf die Teilnehmer abgehoben, sondern auf das καταγγέλλειν des entscheidenden Heilsereignisses und damit auf die *Bedeutung* des Abendmahles für die Gemeinde als "Leib Christi".

III.

Die Beachtung des Textes und des Kontextes setzt uns somit bestimmte Grenzen für diese Abendmahlspredigt und stellt uns zugleich als Prediger - wie freilich während des ganzen Kirchenjahres - vor die Schwierigkeit, daß wir Karfreitag und Ostern mit in die Predigt hineinnehmen müssen. Folgende Disposition bietet sich durch den Text an:

1. Die Kirche als Gemeinde Christi ist in Gefahr infolge von Spaltungen und durch die Selbstsucht einzelner Glieder, die durch Abendmahlsaberglauben genährt wird. Pls organisiert nicht die Einheit durch neue Gesetze, sondern er verweist auf die Einheit der Gemeinde, die sich durch das rechte Feiern des Herrenmahles schenkt. Die Bedeutung des Herrenmahles für die Gemeinde liegt also darin, daß die Einheit durch das Teilwerden an Christus, an Christi Tod und Auferstehung gesucht wird, daß man sie sich schenken läßt im Handeln Gottes.

2. Pls verkündet ein ihm geoffenbartes Ereignis, an das er glaubt. Durch Jesu Anrede und Ruf hat die Gemeinde die Pflicht der Wiederholung, in der Wiederholung konstitutiert sie sich als Christi eigener Leib, bekennt sie sich zu Christi Tod und Auferstehung. Es geschieht im Herrenmahl also ein Doppeltes: Gott handelt durch Christus und mit Christus an den Teilnehmern des Mahles, er bindet sie zur Einheit, er nimmt sie in Pflicht als gehor-

same Glieder, und die Teilnehmer am Mahle bekennen sich zugleich zum Heilsergebnis des Kreuzes - zum Sinn dieses Geschehens als καινὴ διαθήκη. Das Handeln Gottes geschieht durch den im Herrenmahl gegenwärtigen Herrn. So ist das Abendmahl kein von Menschen erneut vollzogenes Opfer, sondern Handeln Gottes: *Christus für uns*.

3. Die rechte Teilnahme am Mahl steht letztlich unter der Voraussetzung unseres Bekenntnisses: *Wir für Christus*. Dies beinhaltet zweierlei: positiv: daß wir uns selbst in die Geschichte des Kreuzes-Ereignisses hineinnehmen lassen, daß wir unseren Willen preisgeben an Christus und unser Leben nun durch das Kreuz bestimmt sein lassen, daß wir selbst das Kreuz tragen; negativ: daß wir nicht im Sakrament eine magische Sicherung für uns selbst suchen, daß wir nicht Gottes Handeln verdinglichen, im christlichen Kult eine Magie wähnen und dies alles letztlich nur, um auf dem Boden der Magie der eigenen Selbstsucht weiter frönen zu können. Das δοκιμάζειν zeigt an, daß wir als Christen eine Pflicht auf uns nehmen, ehe wir zum Tisch des Herrn treten.

4. Im Herrenmahl wird ein Handeln Christi verkündigt und durch die Verkündigung wird Christi Handeln wieder und wieder aktuell. Die Besonderheit der paulinischen Abendmahlsauffassung, die in V.26 in der Kennzeichnung der Handlung als einem καταγγέλλειν zum Ausdruck kommt, ist zu unterstreichen[10]. Was wird verkündigt? ὁ θάνατος τοῦ κυρίου, der Tod des "*Herrn*", d. h. aber: der Tod und die Auferstehung Christi, das für uns geschehene Heilshandeln Gottes (καινὴ διαθήκη) - bis zur Wiederkunft. Das "verbum visibile" ist nur der eschato / logischen Gemeinde gegeben, der Gemeinde zwischen den Zeiten, die das ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο, d. h. das Kreuz, hinter sich hat und das ἄχρι οὗ ἔλθῃ als Grenze vor sich weiß. -

Die Perikope vom Herrenmahl am Gründonnerstag will uns bereit machen, das Heilsereignis des Kreuzes und der Auferstehung als uns Christen treffen-

10 Vgl. R. Bultmann, Neutestamentliche Theologie, 1. Lieferung, 1948, S. 309.

de, verpflichtende, fordernde, uns zutiefst beteiligende Botschaft zu verstehen. Sie will uns von jedem betrachtenden "Gedächtnis" eine Historie fortziehen. Es wird hier ohne Zweifel der Gemeinde eine "theologische" Predigt scheinbar unaktueller Art zugemutet werden, aber zugleich vom Prediger bedacht werden müssen, daß jede kerygmatische Theologie in sich selbst aktuell ist.

10. Sonntag nach Trinitatis

1. Korinther 12, 1-11

Hatte die Perikope des vergangenen Sonntags vor einer magischen Überschätzung der Sakramente und damit der Geistesgaben gewarnt, so warnt unser heutiger Text vor einer Unterschätzung und vor einer Schematisierung; er stößt in eine entgegengesetzte Richtung vor.

Worin äußert sich positiv unser Getauftsein und unsere Teilnahme am Tisch des Herrn (Kapitel 10 und 11)? Diese Frage steht hinter den folgenden 3 Kapiteln. Ob Paulus hier über die Geistesgaben (*neutrum*) oder die Geistträger (*masc.*) spricht, läßt sich nicht philologisch entscheiden und ist sachlich-theologisch auch ohne Belang. Anscheinend beantwortet der Apostel eine Anfrage aus Korinth. Im Hintergrund der ganzen Ausführung steht eine Kritik an Schwärmern, enthusiastischen Zungenrednern und -betern, die sich als die allein wirklich Geistbegabten hervortun und als allein echte Glieder des Leibes Christi, der Kirche, erweisen wollen.

Schon mit diesem Ausblick ergibt sich, daß Paulus über das Wesen und die vielfältige Struktur der Christengemeinde spricht. Es muß dabei vorausgesetzt werden, daß die alte korinthische Gemeinde eine nicht nur von außen, sondern auch von innen her bedrohte war; darauf verweisen sofort die ersten drei Verse; damit ist aber sofort auch die Aktualität des Textes gegeben.

Die Gemeindeglieder wurden an die Zeit vor ihrer Bekehrung zu Jesus Christus erinnert, wo sie Götzen verehrten, von denen sie nie eine Antwort erhielten, ja sich wie ins Gefängnis zu ihnen abführen ließen (Vers 2). Sie lebten damals also von einer toten, wirkungsohnmächtigen, geistlosen Tradition. Daran schließt sich Vers 3 mit einem scharfen: διὸ γνωρίζω ὑμῖν an und antwortet auf eine Anfrage, die uns heute nicht so leicht mehr verständlich ist: Getaufte in der Gemeinde haben offenbar bei allem Glauben an Christus, den auferstandenen Sohn Gottes, sagen können: Anathema Jesus! Soweit sich erkennen läßt, handelte es sich nicht etwa um Heiden oder Juden, sondern um christliche Gnostiker in Korinth,

welche zwar ekstatisches Zungenreden als Geistbegabung ausweisen konnten, aber eben Christus von seiner geschichtlichen Inkarnation in Jesus von Nazareth lösten. Ihr Fluch galt also dem Menschen Jesus, ihr Bekenntnis allein dem auferstandenen Pneuma-Christus. Im Hintergrund unseres Verses steht also eine Häresie der Christologie, die zwar auch heute nicht ausgeschlossen ist, aber in unseren Gemeinden weniger als Gefahr lauert, es sei denn in einer Spiritualisierungstendenz Gebildeter.

Was sagt nun Paulus hierzu? Wer sich vom historischen Jesus von Nazareth lossprechen will und doch ‚Christ' zu sein vorgibt, der kann nicht den Geist Gottes haben! Und positiv gesagt: Das Bekenntnis — hier gewiß ein vorpaulinisch-christliches —, daß Jesus, eben der geschichtliche Jesus von Nazareth, der von den Juden gekreuzigte, unser Herr ist, kann nur wahrhaft abgelegt werden im Heiligen Geist. Denn aus eigener menschlicher Weisheit heraus kann der Mensch zu solcher Wahrheit nicht vorstoßen; nur von Gott selbst her, ja von Christus her, kann uns dies offenbart, durch den Geist geschenkt sein. (Der Unterschied von Lippenbekenntnis und Herzensbekenntnis ist hier vorausgesetzt!) —

Die folgenden Verse sprechen nun über die verschiedenen Merkmale der Wirksamkeit des Geistes. Ist das wahre Christusbekenntnis das grundlegende und erste, so ist es doch nicht das einzige Geschenk der Gnade, das Charisma des Geistes schlechthin ohne Auftrag. Der Geist führt immer auch zum Bekennen im Dienst. Die Verse 4–6 sprechen von Zuteilungen (διαιρέσεις) — nicht etwa Unterschiede! — solcher Gaben des bekennenden Dienens, wobei in stilistisch kunstvoller Form der eine Geist, der eine Herr, der eine Gott, „der alles in allem wirkt" als Ursprung und bewegende, schenkende Kraft hinter allem betont wird. Es handelt sich also nicht um eine ‚natürliche Veranlagung', nicht um selbsterworbene oder durch Training erreichte ‚Tugenden' oder gar ‚Techniken', sondern um ein von Gott gewirktes, vom Geist geschenktes Charisma. Und zwar (Vers 7) wird jedem Gemeindeglied die Offenbarung des Geistes zuteil — zum Nutzen der Gemeinde, der Kirche als Leib Christi (der später erst in 12, 12 ff. explizierte Gedanke von der Kirche als σῶμα Χριστοῦ, ist bereits hier vorauszusetzen!). Von vornherein steht also die Geistesgabe in der Ausrichtung auf die Kirche und — so muß im Blick auf Kapitel 13 er-

weitert werden — im Dienste der Liebe. Anders gesagt: die Gabe ist nicht gegeben, um als unser Eigentum für uns selbst gepflegt zu werden — sie soll und muß Kraft ausströmen lassen, Frucht bringen (zur Erbauung 14, 12); wir müssen ihr Raum zur Entfaltung geben.

Was zunächst unanschaulich genannt ist — die φανέρωσις τοῦ πνεύματος — wird in den Versen 8—10 mit Beispielen gegeben. An den Anfang stellt der Apostel die Rede der Weisheit und der Erkenntnis, wobei die Weisheit G o t t e s und nicht die rationale der Welt (vgl. 1. Kor. 2, 6 f.) gemeint ist, jene ‚geheimnisvolle, verborgene Weisheit', die es in der Erkenntnis zu erfassen und im Wort zu bezeugen gilt. Gewiß muß dies nicht einzig als Predigt von der Kanzel gemeint sein, sondern auf das Zeugnisgeben und brüderliche Wort schlechthin zielt es ab. Daß solches Reden und Bekennen nicht unser eigenes ist und sein darf, nicht ein Demonstrieren unserer Bildung sein soll, wird durch den zweimaligen Hinweis auf die Gabe des Geistes betont (Vers 8). — Der folgende Vers überrascht, weil als Charisma — neben anderen — der G l a u b e und die Heilungsgabe genannt werden. Ist nicht nach Paulus der Glaube (πίστις) die Grundgabe, d a s Geschenk des Geistes? Gewiß! Könnte es die Rede der Weisheit und der Erkenntnis etwa geben ohne Glauben? Das kann nicht gemeint sein! Es wird der b e s o n d e r e Glaube als völlige, vertrauende Hingabe an Gott und Christus gemeint sein, „dem alles möglich ist Mark. 9, 23, der Berge versetzt 13, 2; Matth. 17, 20, . . . es ist der Glaube des Wundertäters" (Joh. Weiß). Der besondere Glaube also des Tuenden und Empfangenden, beidemal auf Christus bezogen. Darauf verweist auch die sofort genannte Gabe des Heilenkönnens, die ‚in demselben Geist' gegeben ist. Ist bereits in Vers 9 das ‚Heilungs-wunder' gemeint, so wird in Vers 10 die Gabe des Wundertuns (allgemein im weitesten Sinn) noch besonders aufgeführt. Die prophetische G a b e d e r W e i s s a g u n g meint das Wissen um kommende Geschehnisse, insbesondere das Wissen um die letzten Dinge. Aber wie bekannt ist es, daß ‚Propheten' eben allzu oft nicht aus Gottes Geist heraus reden, sondern dem ureigensten menschlichen Geist sich unterwerfen, dem Geist der Welt! Darum stellt Paulus sofort daneben die G a b e d e r U n t e r s c h e i d u n g der Geister, die in der Gemeinde als kritische Instanz ihre besondere Aufgabe gerade dort hat, wo das Prophetische auftritt.

Von den Sprachen, also vom Zungenreden und zugleich damit verknüpft: vom Dolmetschen ist zum Abschluß der 9 Charismata noch die Rede, wo durch die Verknüpfung wieder der Nutzen für die Gemeinde als Kriterium gilt (vgl. Kapitel 14).

Alle diese anschaulichen Wirkungen der geheimnisvoll-unanschaulichen Gabe des Geistes sollen zweifellos nicht erschöpfend sein — fehlt doch die ausdrückliche Nennung der Liebe an dieser Stelle (um in Kapitel 13 als Erfüllung des ‚Weges' besungen zu werden)! Sie sollen nur Beispiele sein, Beispiele für die Wahrheit der Hauptsache: „Dies aber alles wirkt derselbe eine Geist und teilt einem jeden seines zu, wie Er will!"

Nach allem bisher Gesehenen wird also in der Gemeinde zu Korinth eine innere Not darin aufgebrochen gewesen sein, daß behauptet wurde, man müsse alle Gaben zusammen besitzen, um sich als Träger des Geistes auszuweisen, oder daß die so oder so allein geschenkte Gabe zu einer falschen Bewertung unter den Gliedern des einen Leibes Christi geführt hatte. Hiergegen wird der Geist als etwas Verbindendes und niemals Trennendes bezeugt, der eine Geist nämlich, den Gott schenkt und der Jesus als Herrn zu bekennen vermag. Es gibt also keine ‚geistliche Ständeordnung' in der Gemeinde, sondern nur die eine von Gott geschenkte Gabe, die ihren einen Wirker gerade in der Vielheit der Wirkungen bezeugt.

Nur in einer Hinsicht vermag der Geist auch entscheidend-scheidend sich auszuwirken — damit ist auf die Anfangsverse zurückzublicken: wo es sich um die Trennungslinie zwischen Nicht-Geist und Geist, Unglaube und Glaube, Welt und Kirche als Leib Christi handelt, wo die Scheidelinie eben durch das geistgewirkte Bekenntnis „Jesus ist der Herr" aufbricht.

Das Verbindende im Bekennen in Wort und Geistwirkung — und das Trennende im Bekennen — in Wort und Tat — ist also das eigentliche Thema des Textes.

5. Sonntag nach Epiphanias
2. Kor. 3,12-18; 4,6

Der Text ist aus dem großen und theologisch wichtigen Abschnitt 2. Kor. 2,14-7,4 gewählt, der über das apostolische Amt und, da sich dieses Amt in der Verkündigung vollzieht, über das Wort der Verkündigung handelt. Hatte vorher Paulus gegenüber gegnerischen Vorwürfen betont, daß sein Amt ihn als "Diener des Neuen Bundes" erweise (3,4-6), so folgert er nun daraus, daß seine διακονία durch παρρησία bzw. ἐλευθερία geprägt sei (3,12-18). Und der V. 4,6, der den Unterabschnitt 2,14-4,6 abschließt, vergleicht die neue Situation der christlichen Verkündigung mit Gottes Schöpfungswirken. - Für die Exegese wie für die darauf aufbauende Predigt ist es wichtig, darauf zu achten, wieweit Paulus in dem gesamten Abschnitt über das einmalige apostolische Amt spricht, oder wo er darüber hinausgeht und die christliche Existenz überhaupt meint bzw. miteinschließt. - Der Abschnitt 3,7-18 ist nicht antijudaistisch motiviert, sondern stellt das Christentum dem Judentum gegenüber.

I. Zur Exegese

"Da wir nun eine solche Hoffnung haben, verfahren wir mit Offenheit..." (3,12). Der Vers greift auf das unmittelbar vorher Gesagte zurück: Das Wissen um das Bleibende der neuen *Doxa* (3,11), um das Pneuma (3,8) und die Gerechtigkeit (3,9) begründet die Hoffnung. Damit ist aber sofort - ganz charakteristisch für Paulus - / ausgesagt, daß die dem Amt des Neuen Bundes geschenkte *Doxa* nicht einfacher Besitz ist, sowenig wie lediglich Zukunftshoffnung. Gewiß *hat* der διάκονος die *Doxa*, aber er ist nicht ma-

gisch verwandelt worden, sondern steht in einer Bewegung des Lebens, über deren Ziel er nicht verfügt, das er aber erhoffen kann. In dieser Hoffnung hat er παρρησία. Dieser Begriff, der nahe an ἐλευθερία und auch an ἐξουσία herankommt, auch in den von "Öffentlichkeit" übergeht (besonders im Joh. Evangelium), ist hier in 3,12 im Sinne von "Mut zur Offenheit und Öffentlichkeit" gemeint, ein Mut, dessen Recht in der Hoffnung gründet. Luthers Übersetzung "Freudigkeit" trifft zwar eine Komponente, nicht aber die Dominante des griechischen Begriffes, wie auch der Kontext zeigt. Gerade für den Neuen Bund ist Offenheit charakteristisch, im Gegensatz zum Alten Bund, für den Verhülltheit symptomatisch ist, wie 3,13f sagt. Die Verhülltheit wird nach Ex. 34,33-35 beschrieben. Die Verhülltheit des Mose sollte den Israeliten verbergen, daß die *Doxa* Mose ein Ende nahm. Dies bedeutet für Paulus, daß der Alte Bund bzw. die alte διακονία überhaupt durch Verhüllung als Gegensatz zu παρρησία charakterisiert ist. Mit dem ἀλλά wird eine Wendung zur anthropologischen Seite markiert: "Aber ihre Gedanken wurden verstockt." Es ist eine Verblendung und Verstockung der Schauenden, daß sie das Schwinden der *Doxa* bei Moses nicht wahrnehmen. Deshalb kann Paulus von dem κάλυμμα sagen, daß es auf dem Antlitz Mose liegt (V. 13), bzw. auf der Verlesung des Alten Testaments (V. 14), wie auf dem Herzen der Israeliten (V. 15). Hermeneutisch ist hier interessant, wie Paulus im Vorschreiten aus der historischen Aussage eine anthropologische Pointe gewinnt, wie er also in der Sache "existential" interpretiert. Der Vorgang der Ex. 34 erzählten Geschichte wird typisch verstanden. Wie die Hülle auf dem Gesicht Mose lag, so liegt sie weiterhin auf dem "Mose" der Tora, bzw. - wie nun mit völlig unanschaulicher Wendung des Bildes gesagt wird - auf der Verlesung des Alten Bundes[1], nämlich im Synagogen-Gottesdienst, in dem Mose ja immer präsent ist[2]. Der Nachsatz von V. 14: μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται soll zweifellos im

1 Dieser Begriff erscheint hier zum erstenmal.
2 Natürlich ist nicht daran gedacht, daß die Tora-Rollen eingehüllt waren, denn diese Verhüllung wird ja bei der Verlesung abgenommen.

Zusammenhang besagen, daß die Beseitigung der Hülle das Vergangensein der alten *Doxa* zeigen würde. Subjekt zu καταργεῖται kann also nur die παλαιὰ διαθήκη bzw. deren *Doxa* sein - wie ja V. 11 und V. 13 diese als das καταργούμενον charakterisierte[3]. Die παλαιὰ διαθήκη kommt im Zusammenhang nur in Betracht als die διαθήκη des Todes, der κατάκρισις, als das Vergehende. Paulus reflektiert weder darauf, daß das Alte Testament als Offenbarungsbuch Weissagungen auf Christus enthielt und also - recht verstanden - Christi *Doxa* offenbart, noch darauf, daß das Gesetz der παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3,24) ist und insofern eine positive heilsgeschichtliche Bedeutung hat, sondern nur darauf, daß es in den Tod führt, und daß es in Christus sein Telos hat (Röm. 10,4)[4]. Paulus läßt also den positiven Sinn des Gesetzes hier unerörtert und im Zusammenhang kommt das Gesetz nur insofern in Frage, als es Mose Gesetz ist, in der Begegnung forderndes und deshalb in Tod / und Verurteilung führendes, also das Vergängliche. Und damit ist zugleich auch gesagt, daß für Paulus das Gesetz als *Heilsweg* nicht mehr in Frage kommt.

V. 15 bringt den gleichen Gedanken in neuer Wendung. Der Verhüllung der καρδία der Hörer entspricht die Feststellung von V. 13, daß ihre Gedanken verstockt sind. Eigentlich liegt die Hülle nicht auf dem Objekt, sondern auf dem Subjekt. V. 16 kennzeichnet den Gegensatz der christlichen Religion zur jüdischen durch ein modifiziertes Zitat aus Ex. 34,34. Als Subjekt des ἐπιστρέψῃ ist wohl Israel gedacht. Das Verb selbst versteht Paulus in technischem Sinne der "Bekehrung", also der Hinwendung zum christlichen Glauben[5].

Charakteristisch ist, daß Paulus in V. 14-16 nicht nur an den διάκονος, nämlich den Gesetzgeber bzw. Apostel denkt, sondern an die Juden und Christen überhaupt - wie auch in V. 18. Grundsätzlich ist im Evangelium für

---

3 Falsch wäre es, die "Hülle" als Subjekt zu ergänzen, wie es zeitweilig in Kommentaren geschieht, denn die Vernichtung der Hülle ist gleichgültig.

4 Falsch die Auslegung der Stelle bei K. Barth, Evangelium und Gesetz. Theol. Existenz 32, S. 18, der auf das Gegenteil des von Paulus Gesagten hinauskommt.

5 Das Imperfekt des LXX-Textes wandelt Paulus kühn in das Futurum um.

den Apostel wie für alle Gläubigen die Offenheit und Freiheit begründet. Bevor nun V. 18 die christliche Situation geschildert wird, erfolgt mit V. 17 eine Parenthese: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστιν... In diesem Halbvers bringt Paulus die exegetische Rechtfertigung dafür, daß aus Ex. 34,34 die Konsequenz gezogen wird: Hinwendung zum κύριος (sc. Χριστός) bedeutet Hinwendung zum πνεῦμα. Also das κύριος des Textes bedeutet πνεῦμα[6]. Der "Neue Bund" war bereits 3,6.8 primär als der des Geistes charakterisiert worden. Es blieb also die Frage: Darf die christliche Verkündigung des *Kyrios* als die διακονία τοῦ πνεύματος bezeichnet werden? Die Antwort ist: Gewiß, denn mit dem κύριος von Ex. 34,34 ist nichts anderes als das πνεῦμα gemeint. Es liegt hier also nicht eine einfache Identifizierung von *Kyrios* und *Pneuma* vor, wie denn gleich vom πνεῦμα des *Kyrios* die Rede ist. - Daraus zieht Paulus in V. 17b die Konsequenzen für den Zusammenhang: Mit dem πνεῦμα ist die ἐλευθερία gegeben. Voraussetzung für diese Behauptung ist, daß der feste Zusammmenhang von "Geist" und "Freiheit" unbestritten ist. Das ist anscheinend bei den Korinthischen Gegnern der Fall, wenngleich sie diese Vokabeln als Schlagworte gebrauchen. Für Paulus gehören die Begriffe *Kyrios*, *Pneuma* und ἐλευθερία zusammen, weil sie *eschatologische* Größen sind. Sachlich entspricht der Zusammenhang dem von V. 12: wo δόξα da παρρησία!

An sich könnte der Gedankengang mit V. 17 schließen. Aber Paulus denkt auch hier nicht speziell an den Apostel und dessen παρρησία, sondern an die Christen überhaupt und will zunächst den Gedanken von V. 16 positiv ergänzen. In 3,18 zeigt das πάντες deutlich, daß an die christliche Existenz überhaupt gedacht ist: Wir Christen - im Gegensatz zu den Juden, V. 15 - sind diejenigen, von denen das V. 16 Gesagte und in V. 17 Ausgeführte gilt. Das christliche Selbstverständnis spricht aus V. 18: "Wir alle schauen mit unverhülltem Angesicht..." Das κατοπτρίζεσθαι kann nicht gut "reflektieren", "widerspiegeln" (so Luther u. a.) bedeuten, sondern der Zusammen-

---

6 Zu dem exegesierenden ὁδέ siehe Eph. 4,9; Hebr. 2,9.

hang fodert "schauen". Nur dann ist das μεταμορφούμεθα verständlich. Denn der Gedanke einer Verwandlung durch Reflektieren ist nicht gut verständlich, wohl aber der Gedanke einer Verwandlung durch Schauen, und zwar speziell durch "Spiegelschau"[7]. Möglich ist dabei, daß diese letztere - religionsgeschichtlich häufig belegbare - / Bedeutung hier nicht mitschwingt, und Paulus das Wort im abgeschliffenen Sinne von "Schauen" ohne Beiklang gebraucht.

Das μεταμορφούμεθα ("Wir werden in das gleiche Bild verwandelt") bezeichnet die Verwandlung in eine neue Gestalt, d. h. in ein neues Wesen. Gestalt ist Ausdruck des Wesens. Mit εικών ist das δόξα-Bild des *Kyrios* gemeint, welches wir schauen. Wir werden also in das verwandelt, was wir schauen. Der Sinn ist der gleiche wie Röm. 8,29 und Phil. 3,21. Das kommt hier zum Ausdruck in dem ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν: die Verwandlung ist also ein in Stufen bzw. unaufhörlich sich vollziehender Prozeß. Und daß dieser Prozeß nicht erst in einer eschatologischen Zukunft, sondern jetzt in der eschatologischen Gegenwart sich vollzieht, ergibt sich schon daraus, daß die Schau eine gegenwärtige ist. Und ferner ist es dem μεταμορφούμεθα als hellenistischem Mysterienbegriff zu entnehmen, der in sachlicher Modifizierung rezipiert ist. Die Verwandlung vollzieht sich nicht als ein magischer Prozeß, sondern als das Wirksamwerden der göttlichen Kraft im geschichtlichen Leben des Glaubenden. - Eine Begründung wird noch angefügt: καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Dies ist nicht zu übersetzen: "vom Geist des Herrn" - das müßte ἀπὸ πνεύματος κυρίου heißen -, sondern: "vom Herrn des Geistes". Vielleicht auch könnte πνεῦμα Apposition sein: "vom Herrn, der der Geist ist". Hier also liegt die eigentliche Wurzel, hier ist der Urheber unseres Verwandeltwerdens - es ist nicht ein "organischer" Prozeß oder das Ergebnis gläubiger Selbsterziehung!

Mit dem Abschnitt 4,1-6 kehrt Paulus wieder zum Thema zurück: zum Amt des Apostels. Er verteidigt sich gegenüber Vorwürfen der Gegner, der gnosti-

---

7 Vgl. E. Käsemann, Leib und Leib Christi, S. 166f. - Für "Reflektieren" setzt sich bes. J. Dupont, Revue Bibl. 56 (1949) und Gnosis (1949), S. 119f. und S. 121 ein.

schen Querulanten in Korinth, und spricht über das apostolische Wirken. Und wieder führt dies Thema zur Verkündigung, die in V. 6 zur Parallelisierung des Schöpfungswirkens mit der Verkündigung des Heilsgeschehens führt und damit einen Höhepunkt und ersten Abschluß erreicht. Wenn kein Anakoluth vorliegt, so muß ὁ θεός Prädikat sein und ὁ εἰπών ist Subjekt: "Gott ist es, der gesagt hat..." λάμπειν kann schwerlich auch intransitiv gemeint sein, sondern wegen der Zweckbestimmung πρὸς φωτισμόν transitiv: "der hat leuchten lassen", und zwar in unserem Herzen, mit dem Ziel und mit der Wirkung, die die Tätigkeit des Apostels charakterisiert. φωτισμός ist wie in 4,4 aktiv: das Leuchten, der Glanz. Gemeint ist weder das Aufstrahlen der Gnosis *vor* uns, noch gar *in* uns - wie freilich von vielen Exegeten verstanden -, sondern "Gott hat es in unseren Herzen hell werden lassen, damit wir (durch die Predigt) die Erkenntnis der *Doxa* Gottes zum Leuchten bringen". Der Sinn ist der gleiche wie Gal. 1,16 und hat seinen Bezug auf die Bekehrung des Paulus. Also spricht der Vers von Paulus selbst und allenfalls von seinen Mitarbeitern, nicht aber von den Christen überhaupt. Die Erkenntnis (Gnosis) wird beschreiben als τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, während man nach 4,4 und 3,18 erwarten könnte τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ. Aber die *Doxa* Christi ist ja letztlich Gottes *Doxa*. Christus ist ja nach 4,4 das Abbild Gottes. Und so kommt denn Gottes *Doxa* zur Erscheinung ἐν προσώπῳ Χριστοῦ: Wer Christus sieht, sieht Gott (vgl. Joh. 14,9). Selbstverständlich ist das "Antlitz Christi" nicht in einer ekstatischen Vision sichtbar, sondern im Glauben an das verkündigte Wort.

Paulus parallelisiert also zunächst seine Bekehrung mit der Schöpfung. Die Bekehrung ist eschatologische Neuschöpfung des Menschen. Aber da seine Bekehrung wieder nur den Zweck hat, den φωτισμός der *Doxa* Gottes weiterzugeben, so ist sie nur ein Moment des der Schöpfung parallelen Geschehens, in dem jetzt "das Licht aus der Finsternis leuchtet" und der Glaubende καινὴ κτίσις ist (5,17). /

2. Zur Meditation

Der Text ist - wie zumeist in 2. Kor. - reich an theologischen Themen, die dazu verleiten könnten, eine Themenpredigt zu halten, indem man sogleich 3,17 allein herausstellt oder auch 4,6 isoliert und auf ein Sich-führen und Sich-binden-lassen vom Texte her verzichtet. Diese Gefahr im Blick, gilt es den Gedankengang des Paulus im Zusammenhang dieses Briefteiles festzuhalten. Und dazu gehört, daß wir beachten, gegen welche Front sich der Apostel wendet. Die Gegner zu Korinth sind judenchristliche Gnostiker, die nicht nur jede Weise des Enthusiasmus und der sakramentalen Sekurität als christlich fordern und pflegen, sondern auch menschlichen Autoritäten huldigen, die den irdischen Jesus verdammen und nur den auferstandenen *Kyrios* bekennen, und die an Paulus sein äußerlich schwaches Auftreten als Zeichen fehlender apostolischer Legitimierung kritisieren. Paulus stellt hiergegen die in der Sache seines Evangelums wurzelnde *Offenheit*, seinen Mut zur Unverhülltheit des *Kerygmas*, die in ihm gerade in der Schwachheit wirksame Kraft des Geistes, das im Geist mitgegebene Geschenk der Freiheit. Alles dies ist ihm nicht magischer Besitz, sondern in der Hoffnung auf das *Bleiben* der Herrlichkeit Christi gründendes eschatologisches Haben, ein Haben des Glaubens, nichtausweisbar. Das Bleibende bestimmt die Offenheit der Verkündigung, das Vergehende bestimmt die Verhülltheit und Herzensverblendung. Offenbar zielt Paulus, wie der Gedankenfortschritt von 3,13 bis zu 3,15 zeigt, auf zwei Existenzweisen ab, deren Wendepunkt in der Hinwendung zu Christus besteht (3,16). Und auch diese Existenzweise, so sehr sie im Glaubensentschluß ergriffen werden muß, ist nicht des Menschen Werk, sondern "vom Herrn her, der der Geist ist" (3,18).

Die neue Existenz des Christen ist nicht Endstadium, sondern das Schauen der Herrlichkeit des Herrn führt in ein Werden, in einen Prozeß, in eine ständige Bewegung hinein, bzw. der Herr selbst, der der Geist ist, führt diese Bewegung herauf. Der Glaubende ist nie am Ziel angekommen, er hat nicht "das Christliche" zur Verfügung, er kann nicht *die* christliche Antwort zu

allen Lebensfragen als eine absolute geben, er kann nur in seinem Bewegtsein vom Beweger - dem *Kyrios*, dem *Pneuma* - je und je zum Leuchten bringen, was ihn selbst erleuchtet hat, weil er selbst im Herzen erhellt ist (4,6). Damit aber wird deutlich, daß das in seinem Ausmaß mit der Schöpfung parallelisierte Werk der Neuschöpfung des Menschen durch das Heilsgeschehen immer zwei Akzente hat: Es ist Gottes Werk an uns, es ist Christi Werk mit uns - und wir *müssen* teilnehmen am Heilsgeschehen, weil *wir* "zum Leuchten bringen" - das πρός in 4,6b zeigt das finale Moment sehr deutlich an!

Von der Exegese her ist zunächst zu erkennen, daß 4,6 nicht eine Aussage über Christen allgemein macht, sondern über den Apostel. Nachdem dies gesehen ist, wird man den Vers doch mit dem Abschnitt 3,12-18 dann verbinden und als Wort an die Gemeinde richten dürfen, wenn auf die Pflicht jedes Christen zur Verkündigung Christi, sei es im bekennenden Wort oder in der bekennenden Tat, ausdrücklich hingewiesen wird. Das heißt nun aber, daß es nicht um Besonderheiten apostolischen Lebens in seiner geschichtlichen Einmaligkeit geht, sondern um die christliche Existenz überhaupt.

Und zwar wird man in den beiden Begriffen παρρησία und ἐλευθερία die Thematik des Abschnittes erkennen müssen, wobei zu beachten ist, daß beide christologisch bestimmt und auch so zu entfalten sind. Es geht also nicht um psychologische Kategorien, nicht um ein Humanitätsideal oder säkular-politische Hal / tung, sondern um Folgerungen, die aus dem im Geist gewurzelten Glauben sich ergeben und die wir kein Recht haben, zu unterdrücken oder erlahmen zu lassen. Der von Paulus gewählte Vergleich mit dem Judentum darf nicht in einer historischen Skizze des Judentums und des "Mose"-Bildes steckenbleiben, sondern hat mit Paulus das Typische einer menschlichen Lebensweise und des weltlichen Selbstverständnisses herauszuheben. Das aber heißt, daß hier nicht die Mose-Geschichte allegorisiert werden darf, sondern daß zu zeigen ist, wie die Verblendung des Unglaubens von der festgehaltenen Verhüllung der Wahrheit lebt, ja die Unverhülltheit und Offenheit fürchtet und flieht. Der Unglaube, das Mißverhältnis zu Chri-

stus, ist faktisch ein Nicht-schauen-wollen, ein die offene Wahrheit Nicht-sehen-wollen oder Nicht-sehen-können, ist Verblendung, Verstockung, die gerade das Vergehende vergötzt und das Bleibende nichtachtet. Und darin gründet die grundlegende Hoffungslosigkeit des Unglaubens. Er hat keine echte Zukunft, die nur dort sein kann, wo τὸ μένον ist: die *Doxa* Gottes und Christi.

Die Wende liegt im ἐπιστρέφειν zum Herrn (3,16), also mit Paulus in der ganzen Hinwendung zu Christus als dem Auferstandenen. Und wo dies geschieht - wie immer der eigene Entschluß und das Wirken des Herrn, der der Geist ist (3,18), hier als *ein* Handeln verstanden wird, ist nicht das Problem des Textes - da beginnt eine Bewegung, ja eine gar nicht logisch oder gar chronologisch zu ordnende Wandlung mit dem Menschen: das vorher blinde Auge wird sehend, die Angst schwindet, die Furcht vor Menschen weicht, die Versklavung an die Welt der Dinge und an die Mächte der Welt ist vorbei, das Versteckenspielen des Unglaubens hört auf, also Freiheit und Offenheit beherrschen die Begegnisweise des Menschen. Der Mut zur Offenheit bedarf gar nicht mehr des besonderen Kraftaufwandes, der Glaubende bekennt der Welt gegenüber, daß er ihre Technik der Verhüllung durchschaut, er sagt frei das gebotene Wort zum Augenblick und auch zur Weltproblematik, die in der Verhüllung und Verstockung sich selbst festhielt. Die Teilnahme an Christus, das ontologische Verbundensein mit Christus durch die Taufe auf ihn, löst diese Offenheit aus und sie erhält von Christus, vom Geist des *Kyrios* her, die immer neue Kraft zur offenen Begegnung mit der Welt.

Die Wende zum *Kyrios*, als dem allein über mich Herrschenden, führt aber nicht eine Offenheit und Freiheit herauf, deren ich mich in Selbstgenuß und Selbstgenügsamkeit erfreuen darf. Es handelt sich auch um etwas anderes als stoische Freiheit, es ist nicht einfach Liberalität oder "abendländische" *libertas*[8]. Freiheit und Offenheit zwingen zur Begegnung mit den Menschen und

8 Zum Begriff "Abendland" vgl. jetzt den Artikel von E. Wolf in RGG^3, I, Sp. 9f.

das heißt: zum Bekennen unseres Glaubens in der Öffentlichkeit. Auch dies ist als *Charisma* zugleich eine vom Geschenk des Glaubens unlösbare Pflicht gegenüber Gott. Er selbst hat uns "einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben, daß durch uns entstünde die Erleuchtung der Erkenntnis..." übersetzt Luther. Der Auftrag, nun auch die erlebte Erhellung, das in uns Leuchtende hinaus in die dunkle Welt der Verhüllung zu tragen, ist bindend. Gewiß heißt dies zuerst: Jesum Christum erkennen, frei heraus und gerade dort, wo man methodisch versucht, ihn zu verhüllen. Es heißt aber zugleich auch, daß wir nicht Entscheidungen ausweichen dürfen, daß wir nicht Bereiche, wie etwa die des Politischen, einer "Eigengesetzlichkeit" des Säkularen zuweisen und deshalb als Christen dazu schweigen! Hier sind allerorts Beispiele genau zur Hand und liegt für die Predigt neben der Notwendigkeit konkret zu werden auch die Gefahr eines Abgleitens ins / Politische. Die Gefahr muß aber gebannt werden, zumal es sich deutlich in 4,6 um das offene Bezeugen der entscheidenden Erkenntnis handelt, daß in Jesus Christus Gottes *Doxa* ist, anders gesagt, daß Jesus Christus Gottes Sohn, daß er der *Kyrios* ist.

3. Zum Predigtaufbau

Exegese und Meditation haben als Thema uns erkennen lassen: die Hoffnung des Christen begründet die Offenheit, die uns als Glaubende gegenüber der Verhülltheit des Unglaubens charakterisiert. Offenheit und Freiheit gründen in der Zugehörigkeit zum "Neuen Bund", in der Teilhabe am *Pneuma* des *Kyrios*. Dies verpflichtet zur Offenheit in dem Bekennen und Verkündigen der Wahrheit in Christo inmitten der Welt. - Für den Aufbau der Predigt empfiehlt sich, den Weg entlang dem Text zu nehmen und dabei die christologisch gefaßte παρρησία als Leitfaden der Entfaltung im Blick zu behalten. Wir schlagen folgendes vor:

1. a) Die Hoffnung ist Grundelement des Glaubens und begründet die christliche Offenheit und den Mut zur Öffentlichkeit (3,12).

b) Der "Alte Bund" und Mose sind Typen der menschlichen Existenz ohne Christus und durch Verhüllung, durch Verschleierung, Nichtsehenwollen, Vergötzung des Vergänglichen charakterisiert (3,13-15).

2. Die im Entschluß ergriffene Wendung zu Jesus Christus als auferstandenem Herrn führt die Freiheit und mit ihr den Mut zur Offenheit und Öffentlichkeit herauf. Der an Christus Glaubende ist vom Geist erfaßt und wird in eine Bewegung hineingestellt, eine Bewegung ohne Ende, "von einer Klarheit zur anderen", die nie in einem "Besitz" des Glaubens zu falscher Sicherheit kommt (3,16-18).

3. Freiheit und Offenheit und Mut zur Öffentlichkeit nötigen uns zu offenem Bekennen der Wahrheit, die uns selbst erleuchtet hat, um in die Finsternis zu leuchten. Gottes Schöpfungsakt ist gleichsam in einer zweiten Phase, weil dort, wo Christus bekannt und verkündigt wird, die neue Kreatur, die neue menschliche Existenz von Gott selbst geschenkt wird (4,6).

Exaudi
2. Kor. 4,7-18

Handelte der 1. Abschnitt des von 2,14-7,4 reichenden Briefteiles über die παρρησία des Paulus (2,14-4,6)[1], so geht der 2. Abschnitt (4,7-6,10) zum eigentlichen Höhepunkt des Briefes über. Hier handelt Paulus über die Verborgenheit und Offenbartheit der ζωή bzw. der δόξα. In diesem Abschnitt wiederum spricht Paulus zunächst über die Verborgenheit der ζωή in der Hülle des alten Äons - 4,7-5,10 - und anschließend über die Offenbarung der ζωή in der Verkündigung (5,11-6,10). Die Einleitung zu diesem Gesamtabschnitt (4,7-5,10) ist als Predigttext des Sonntags gewählt und mutet der Gemeinde nicht gerade leichte theologische Gedankengänge zu. Es geht um die christliche Paradoxie, daß die ζωή - als christlicher Begriff und nicht der des natürlichen Denkens! - im θάνατος zur Erscheinung kommt, daß also das eine nur mit dem anderen zu haben ist! Hier zeigt sich sofort der echte Anstoßcharakter des Perikopentextes.

I. Zur Exegese

Hatte Paulus im vorangehenden Abschnitt (2,14-4,6) das Amt des Apostels hinsichtlich seiner Person im Blick, so geht es ihm jetzt ab 4,7 um die Sache, um den Inhalt der apostolischen Predigt. V. 7 knüpft an das Vorangehende an, so daß mit "diesem Schatz" direkt das Amt des Apostels als Verkündiger gemeint ist, nur indirekt ist auch das Evangelium und seine Doxa mitein-

1 Vgl. GPM 14 (1959), 77, zum 2. Kor. allgemein jetzt RGG[3] Bd. IV, Sp. 17ff.

bezogen[2]. Und mit den "töner / nen Gefäßen" ist zuerst der schwache, vergängliche Körper des Apostels gemeint und dann erst indirekt eine grundsätzliche Aussage mitgegeben. Der Grund des Widerspruchs zwischen der Würde des Amtes und der Erscheinung des menschlich gebrechlichen Trägers wird im ἵνα-Satz zum Ausdruck gebracht. Paulus will das Mißverständnis ausschließen, daß der Glaube auf die vielleicht faszinierende Gestalt des Predigers schaut und von dort die Wahrheit abliest. Das Gegenteil ist wahr: Gerade in der äußeren Schwachheit (vgl. 12,9) ist die δύναμις als von Gott kommend begründet. Der Mensch ist nicht identisch mit der Offenbarung, die er verkündigt, so wahr sich anderseits die ζωή im geschichtlichen Leben des Menschen offenbart. V. 7 wird im folgenden in vier kurzen und zwei längeren Antithesen entfaltet, wobei der leitende Gedanke bleibt: Der Widerspruch zwischen Würde und Erscheinung als die paradoxe Offenbarung der ζωή. Das einleitende ἐν παντί gehört zu allen folgenden Aussagen und wird durch πάντοτε (V. 10) und ἀεί (V. 11) aufgenommen, es hat überwiegend zeitlichen Charakter. Inhaltlich weist der Katalog der Antithesen auf das Fremdsein des Christen in der Welt, auf das Leidenmüssen und -dürfen hin. Natürlich ist der Sinn nicht: Wir Christen finden immer noch einen Ausweg, wir werden vor dem Äußersten und Ärgsten bewahrt[3]. Gerade das würde den Sinn verfälschen und auch den Hinweis auf die νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ außer Acht lassen (V. 10). Jesus fand keinen Ausweg angesichts des Äußersten, sondern starb am Kreuz! Der Sinn der Verse ist vielmehr: In allem Schlimmen dieser Welt geht es uns letztlich *nicht* schlimm, wir können zu allem uns Auferlegten Ja sagen (vgl. das εὐδοκεῖν in 12,10). Gerade das wirkt die Kraft Gottes, daß alles Leiden seinen verzweifelten Charakter verliert, daß es - wie V. 10f. sagt - zu einer φανέρωσις τῆς ζωῆς τοῦ Ἰησοῦ führt. Das Verständnis von V. 10f. wird leider vielfach in der Exegese durch Eintragung eines Paulus fernliegenden mysti-

2 Gegen H. Lietzmann, An die Korinther, 4. Aufl. 1949, 115.
3 So z. B. H. Windisch, Der zweite Korintherbrief, 1924, 143.

schen Gedankens verdunkelt[4]. Des Paulus Hinweis gilt nicht einfach dem "Sterben" und dem "Tod" allgemein, sondern der νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ. Unser menschliches περιφέρειν des Sterbens Jesu, also unsere Teilnahme am Sterben und am Tode Jesu, ist die Voraussetzung für die Gültigkeit der Antithesen V. 8f. Dieses Leiden und Sterben vollzieht sich eben nicht in mystischer Kontemplation, sondern in der Geschichtlichkeit unserer Lebensführung, nicht einfach in unserem Leiden für die Sache Jesu, sondern sie vollzieht sich in der Erfahrung der realen Todesmacht, die im Tode Jesu wirksam war und an der der Glaubende teilnimmt. Schließlich ist die Aussage nicht nur auf den Apostel bezogen, sondern sie gilt grundsätzlich von allen Glaubenden (vgl. auch Phil. 3,4-11 und 2. Kor. 12,5-10). Die Leiden, in denen das "Sterben Jesu" wirkt, sind an sich Leiden, wie sie jeden Menschen treffen können, freilich den Christen ganz besonders, da er auch als Christ zu leiden hat. Sie werden erst zu Christus-Leiden, zur νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ dadurch, daß der Leidende in Gemeinschaft mit Christus steht und so seine Leiden als Christus-Leiden versteht und im Glauben verstehend auf sich nehmen kann. Die Gemeinschaft mit Christus aber ist bei Paulus durch die Taufe gegeben, die eine Taufe "in seinen Tod" ist (Röm 6,3-11). Der Gedanke ist hier in 2. Kor. 4,10 nur der - im Unterschied zu Röm. 6 -, daß das Sakrament nicht nur am Anfang des christlichen Lebens steht, sondern dem ganzen Leben sakramentalen Charakter gibt und die Gemeinschaft mit dem Tode Jesu eine das ganze Leben um / fassende und bestimmende Bedeutung hat[5]. In den Begegnungen des Lebens vollzieht sich das "Sterben Jesu" und gerade hier offenbart sich zugleich die ζωή als Geschehen. Auch dies nicht durch Konzentration auf "Innerlichkeit" oder durch Abstandnehmen vom körperlichen Leben, sondern in der Entscheidung des Glaubens,

4 Vgl. z. B. H. Windisch, a.a.O. 145f.; A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, 141ff.

5 Deshalb vermutlich auch hier νέκρωσις anstelle von θάνατος, wobei der sakramentale Sinn erhalten bleibt.

das Vernichtetwerden als Teilhaben am Tode Christi zu verstehen und im Glauben das Schon-Wirksamsein des Auferstehungslebens zu erkennen.

V. 11 bringt sachlich die gleiche Aussage wie V. 10, nur daß jetzt pointierter das "Herumtragen des Sterbens Jesu" als παραδίδεσθαι εἰς θάνατον διὰ Ἰησουν interpretiert wird. "Denn wir, die wir leben..." - hier das Leibesleben, nicht das eschatologische Leben mit Christus meinend - bringt die Paradoxie der φανέρωσις noch deutlicher zum Ausdruck und zeigt an, zusammen mit dem "in unserem sterblichen Fleische", daß diese Offenbarung der ζωή bereits in der Gegenwart geschieht. Und dies Geschehen ist kein geheimnisvoller Verwandlungsvorgang, sondern die Paradoxie des geschichtlichen Lebens eines Glaubenden - worauf Paulus später in 2. Kor. 6,4-10 näher eingeht. Überraschend kommt in V. 12 die Unterscheidung: "So wirkt nun der Tod in uns, das Leben aber in euch." Der Vers ist nicht ironische Bemerkung, wie z. B. 1. Kor. 4,8f. Natürlich will Paulus nicht verneinen, daß auch in ihm selbst das "Leben" wirkt, denn das war ja in V. 10f. gesagt worden. Offenbar ist die Unterscheidung, daß in Paulus jetzt nur der Tod wirke, und daß das Leben, welches in seinem Todesschicksal offenbar wird, sich nur an den gläubigen Hörern seiner Verkündigung erweise, ein Mittel, um die Paradoxie zu verschärfen: Die Offenbarung des Lebens bedarf gerade des Todes. Indem Paulus in den Tod hineingegeben wird, entsteht bei den Hörern das Leben. Sodann ist jetzt deutlich gemacht: Die ζωή, die am Leibe des Paulus sich offenbart, ist kein wahrnehmbarer Zustand, keine objektivierbare Qualität, sondern ein Geschehen, nämlich sein Wirken als Verkündiger. Nur in seiner Verkündigung, im Ereignis des Wortes, ist das "Leben" da. Deshalb sagt er: nur bei den *Hörern* der Verkündigung! Bei diesen freilich auch nicht weltlich eindeutig wahrzunehmen, sondern, wie V. 14 zeigt, voll erwiesen erst bei der Auferstehung. Aber da die angesprochene Gemeinde ja eine christliche ist oder sein will, so kann Paulus sie darauf ansprechen. Für den Glaubenden ist das Zukünftige bereits gegenwärtige Gewißheit (V. 13f.). - Alles bisher Vorgetragene gilt nicht etwa ausschließlich für den Apostel, sondern - vgl. Phil. 3,10 - für die christliche Existenz schlechthin.

Die folgenden *Verse 13-15* erläutern das eben Gesagte. Den Hauptton tragen das λαλοῦμεν V. 13 und das δι' ὑμᾶς V.15. Das Thema ist: Das Wirksamwerden des "Lebens" in der Verkündigung, das die Hörer, wie den Apostel selbst, zur Auferstehung führt. Da vom "Geist des Glaubens" noch nicht die Rede war, kann sich diese Formulierung nur auf das Folgende beziehen, nämlich auf den im zitierten Schriftwort beschriebenen Glaubensgeist - an sich eine Formulierung für πίστις, deren Wesen eben "Geist" ist. Das Zitat von Ps. 115,10 (nach der LXX) begründet, daß es einen Glauben gibt, der zum Reden, d. h. für Paulus: zur Verkündigung treibt. Damit wird deutlich gemacht: 1. daß Paulus die ζωή im Glauben hat und dieser und nichts anderes sein Wirken begründet; 2. daß die ζωή im Wirken, also in der Verkündigung wirksam wird. Fragt man: Wie dann aber in einem nichtapostolischen Leben?, so ist zu antworten: Analog, nämlich im Sein für andere, im / Dienen, natürlich auch in der Offenheit (παρρησία) als Freiheit von der Angst, im Bekennen, das *für andere* vor Gott geschieht. V. 14 beschreibt in einer vielleicht tradierten Formulierung den Inhalt des Glaubens, jedoch nicht so, daß dieser die gegenwärtige ζωή zum Inhalt hat, sondern die künftige. Bezeichnend ist für Paulus, daß jetzt nicht Jesus, sondern Gott Subjekt des Satzes ist. So klar der Gedanke des Bekenntnisses ist, daß nämlich die Auferstehung Jesu Grund der unserigen ist, so unklar ist zunächst das σὺν Ἰησοῦ. Wahrscheinlich soll damit gesagt werden, daß in der sachlichen Gemeinschaft der Glaubenden mit Christus - im σῶμα Χριστοῦ-Gedanken wurzelnd - die zeitliche Differenz verschwindet[6]. Christi Erweckung ist wie die der Gläubigen eschatologisches Geschehen.

Es bleibt also die Frage, warum in V. 13f. statt des Glaubens an die Gegenwart der ζωή (V. 7-12) ohne Vermittlung der Glaube an ihre Zukunft treten kann. Die Antwort kann nur sein, daß auch in den V. 7-12 das in der Gegenwart sich erweisende Zukunftsleben der Auferstehung gemeint war; denn nicht war ja die Lebendigkeit der Seele oder die Kraft der Innerlichkeit

6 Gegen W. G. Kümmel bei H. Lietzmann, An die Korinther, 4. Aufl. 1949, 202.

gemeint, sondern das "Leben", das nicht geistiger Besitz ist, sondern das außerhalb in Christus und vor ihm in der Auferstehung ist, das aber ihm eigen ist im Glauben. Nicht einfach ein noch futurischer Zustand, sondern als "*aliena vita*" eine bereits die Gegenwart bestimmende Macht und präsent im Glauben an sie.

V. 15 bringt den Abschluß, insofern mit dem τὰ γὰρ πάντα das Reden und Verkündigen (λαλεῖν V. 13) gemeint ist, das δι' ὑμᾶς, um der Gemeinde Christi willen, geschieht und als letztes Motiv gleichwohl nicht die Menschen, sondern die δόξα τοῦ θεοῦ hat. Dies ein bei Paulus vielfach begegnender Gedanke, daß letztes Ziel des Heilsgeschehens Gottes Ehre ist. - Die χάρις, sachlich identisch identisch mit der δύναμις Gottes (V. 7), wird immer größer und reicher im Erfolg des apostolischen Wirkens, sie wirkt selbst im Apostel bzw. in seiner Predigt zur Ehre Gottes.

Die Schlußverse des Kapitels (16-18) nehmen das Thema der paradoxen Gegenwärtigkeit der an sich zukünftigen ζωή wieder auf: Die Gegenwärtigkeit erweist sich in der gewissen Hoffnung. Das einleitende Διό folgert aus V. 15: Eben weil das im Blick auf die Zukunft geführte Wirken des Paulus zur Ehre Gottes führen muß, verzagt er nicht. Dann folgt der einerseits von der Philosophie seit Platon, andererseits in der Gnosis ausgebildete Gegensatz des ἔξω und ἔσω ἄνθρωπος[7]. Freilich ist der "innere Mensch" in 2. Kor. 4,16 nicht identisch mit dem von Röm. 7,22, bzw. nur formal, darin nämlich, daß der eigentliche Mensch damit gemeint ist. Aber während es in Röm. 7 der unerlöste Mensch unter dem Gesetz ist, ist 2. Kor. der neue Mensch gemeint. Und charakteristisch für Paulus ist - besonders gegenüber der Gnosis -, daß dieser neue Mensch als an Christus Glaubender nie empirisch realisiert ist, sondern unter dem ἀνακαινοῦσθαι ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ steht - womit sachlich das gleiche ausgesagt wird wie durch das "Verwandeltwerden von einer Doxa zur anderen" in 3,18. Also ist die ζωή nur im geschichtlichen Prozeß des Daseins da, nicht im Sinne der "Entwicklung", als

7 Vgl. R. Bultmann, Theologie des NT[3], § 18: S. 199f.

Weitervoranschreiten auf Grund des Erreichten, sondern im Sinne eines Werdens, das aus dem Unsichtbar Zukünftigen heraus lebt. Damit wird nun schon das ἀνακαινοῦσθαι als eschatologisches Neuwerden im Unterschied von einem weltlichen Anderswerden interpretiert und der / Sinn des Verses auf die eschatologische Existenz des Glaubenden bezogen - im Sinne von 2. Kor. 5,17 (vgl. Gal. 6,15): καινὴ κτίσις.

V. 17 bringt den Gegensatz zwischen der elenden Gegenwart und der herrlichen Zukunft, ein Gedanke, den Paulus mit der jüdischen und gnostischen Eschatologie wie mit dem hellenistischen Unsterblichkeitsglauben gemeinsam hat. Aber der Kontext zeigt doch auch eine besondere christliche Konzeption, insofern das theoretische Wissen in ein existentielles übergeht, sobald es das Wissen des in der Lebensbewegung des ἔσω ἄνθρωπος (V. 16) stehenden Menschen ist. Denn, wenn jenes Verstehen immer neu angelegt wird, so wird es in solcher "Einübung ins Christentum" immer sicherer werden und zieht letztere die Sinnenwelt von den βλεπόμενα fort (V. 18). Wenn von einem "Erwirken... einer ewigen Fülle von Herrlichkeit" die Rede ist, so darf nicht der Lohngedanke eingetragen werden; nicht das Motiv, sondern die *Frucht* der Selbsthingabe in den Tod Christi ist gemeint. Was Paulus mit der "ewigen Fülle von Doxa" meint, ist klar, wenngleich jede Anschaulichkeit und Vorstellbarkeit ausgeschlossen werden muß. Die Doxa ist ebensowenig wie das "Leben" ein vorfindliches Phänomen. V. 18 schließt die Perikope ab und formuliert vermutlich bewußt paradox: σκοπεῖν τὰ μὴ βλεπόμενα. Gemeint ist mit dem Verb "sehen" das "In-den-Blick-Fassen". Und das "Sichtbare" ist ebenso wie das "Unsichtbare" grundsätzlich zu verstehen: Der christliche Glaube lebt aus der Hoffnung, er gründet sich nicht auf vorfindliche Zuständlichkeiten. Das folgende Kapitel 5 führt das Thema der Hoffnung weiter, und zwar als Hoffnung der Gemeinde und nicht auf den Apostel eingeengt.

2. Meditation

Erneut liegt uns ein Text vor, der dazu verführen könnte, das Hauptthema allein herauszustellen, nämlich die ζωή im θάνατος, und dieses Thema systematisch-theologisch zu entfalten, evtl. unter gelegentlichem Rückverweis auf diesen oder jenen Vers. Die Versuchung ist groß, weil jeder der zahlreichen Gedanken für eine Predigt ausreichen würde. Aber damit würde nicht nur die Aufgabe der Predigt als Wortverkündigung preisgegeben, sondern auch der geistigen Aufnahmefähigkeit der Gemeinde ein schlechtes Zeugnis ausgestellt. Die Predigt wird sich also auch hier von dem Gedankengang des Apostels führen lassen müssen. Und dieser Gedankengang ist durchsichtig und klar: Es geht a) um die Paradoxie von ζωή; b) um die ζωή in der Verkündigung; und c) um den Zukunftscharakter der ζωή.

Wie kommt unser Text gerade auf die ζωή zu sprechen? Paulus hatte kurz vorher (4,2) von der φανέρωσις der ἀλήθεια gesprochen, bzw. von dem φωτισμός der γνῶσις (4,6), der sich in der Predigt des Apostels ereignete. Jetzt geht er über zur φανέρωσις der ζωή, die sich als ein φανερωθῆναι der ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ am Leibe des predigenden Apostels vollzieht. Aber gerade dies führt dazu, daß es zur ζωή bei den Hörern kommt (V. 12), und zwar aus dem λαλεῖν des Apostels (V. 13). Daß an seinem Leibe die Offenbartheit des Lebens Jesu stattfindet, ist die Voraussetzung für das "Leben" der Gemeinde. Wie im Römerbrief 3,21-4,25 auf die Behauptung, daß die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ Gegenwart ist, die Frage der Juden antwortet: Wo bleiben dann ζωή und ἁγιασμός, so muß auf die Behauptung, daß die Predigt des Paulus die Offenbarung der δόξα wirkt, die Frage der Korinthischen Gnostiker laut werden: Inwiefern wird durch *diese* Predigt die ζωή vermittelt? Entbehrt sie doch jedes geistgegebenen Enthusiasmus, läßt sie doch alle Zeichen einer greifbaren Kraft vermissen, vor allem der Ekstase. /

Die Logik, die vom sichtbar Zuständlichen ausgeht und die Wahrheit am magischen Effekt zu messen versucht, ist nicht nur in der Gnosis in Korinth

zu Hause, sondern allerorts und in allen Zeiten als Kritik am christlichen Glauben zu greifen. Dieser Kritik des "gesunden Menschenverstandes" gegenüber läßt sich nicht mit der pseudochristlichen Botschaft über "*The power of positive thinking*" antworten[8], sondern allein mit der paradoxen Wahrheit: Wie die Offenbarung der Frohbotschaft zweischneidig wirkt, zum Leben *und* zum Tode (2,15f.), so ist auch das "Leben" zweideutig und es kommt äußerlich im "Tode" zur Erscheinung. Dieser paradoxe Charakter der ζωή entspricht ihrem göttlichen Wesen. Es ist ja die ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ, der die νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ entspricht, ja: die Auferstehung Christi ist an die Kreuzigung Christi gebunden.

Nun ist in unserem Abschnitt die Paradoxie weitgehend an der Gestalt des Apostels Paulus aufgezeigt und insofern von der apostolischen Existenz die Rede. Es ließe sich leicht von hier auf die Existenz des Predigers übergehen und apologetisch davon reden, daß die Wahrheit der Predigt nicht abhängt davon, wie sie absolut oder relativ in der Persönlichkeit des Predigers in Erscheinung tritt. Aber das würde doch - so richtig eine solche Folgerung ist! - die Verkündigung der ζωή, gerade in der Betonung des δι' ὑμᾶς (V. 15), in solcher Konkretisierung verengen. Die Verkündigung muß also, um dem Anliegen des Textes gerecht zu werden, die christliche Existenz grundsätzlich im Blick behalten, über unser Christsein in dieser Welt und ihrer Geschichte das Gebotene sagen (wobei die Existenz des Predigers explizite einzubeziehen ist).

a) *Das Leben in der Erscheinung des Todes* (V. 7-12). Die Teilnahme der an Christus Glaubenden am Ostergeschehen ist uns durch die Taufe geschenkt, sie hat aber nicht zur Verwandlung unseres äußeren Menschen und nicht zur Verwandlung der Welt geführt. Das grundsätzliche Anderssein von Gott und Mensch ist in keiner Weise aufgehoben, sondern in seinem Grundsätzlichen jetzt erst dem Glaubenden voll und ganz deutlich. Die Überfülle der Kraft ist Gottes und nicht von uns usurpierbar. Unser Ort bleibt diese Welt und ihre

8 Verfasser dieses bedauerlichen "Bestsellers" ist der presbyterianische Pfarrer Norman Vincent Peale in New York.

Geschichte und damit bleibt mit uns die νέκρωσις. Wie verfehlt ist es, aus der geglaubten Gemeinschaft mit Christus folgern zu wollen, daß die Gnade sich in einer Entnahme aus dem Bereich des Leidens zeigen müsse, daß Gnade je identisch sein könne mit weltlicher Glückhaftigkeit und Welterfolg! Das Evangelium kann nicht Macht im weltlichen Sinne sein, wenn es δύναμις θεοῦ bleibt, und die Kirche kann nicht die Grundeinsicht verleugnen, daß "wir allezeit des Sterben Jesu mit uns an unserem Leibe tragen" (V. 10), und daß - theologisch gesagt - das Christusereignis ein historisches *und* zugleich eschatologisches Ereignis ist. Wir kommen also als Christen und als Kirche niemals aus der Paradoxie und Zweideutigkeit heraus. Wir werden nie "Weltmacht" und niemals "Weltsieger" werden - aber wir werden gerade deshalb eschatologisch den Siegeskranz erhalten!

b) *Das Leben in der Verkündigung* (V. 13-15). Was zunächst vom Apostel ausgesagt wird, gilt für alle Christen: Der Glaube an Christus zwingt in ein Existieren und d. h. zugleich zu einem Bekennen des Glaubens in Wort und Tat. Dieses Bekennen und Verkündigen ist getragen von dem Glauben, daß Gott Jesus Christus auferweckt hat und auch uns auferwecken wird. Ein Geschehen der Vergangenheit und ein Geschehen der Zukunft sind bestimmende Macht für die Gegen / wart und führen somit zur Gegenwärtigkeit der eschatologischen Gabe des "Lebens". Im glaubenden Orientiertsein an der Zukunft und im Offensein für die Zukunft, die Gottes Handeln in der Auferstehung der Glaubenden bringen wird, besteht also die gegenwärtige ζωή. Verkündigung und Bekennen sind nicht Selbstzwecke des Christen, sondern immer auf das zweifache Telos bezogen: auf die Gemeinde *und* auf Gottes Doxa.

c) *Der echte Zukunftscharakter* der ζωή hält unser Leben in der Geschichte und in der Gegenwart in der eschatologischen Bewegung und gewissen Hoffnung (V. 16-18). Das Wissen um das Telos gibt dem Glaubenden Ausdauer, Unverzagtheit, ja παρρησία und ἐλευθερία, es begründet die Überlegenheit über diese Welt als einer Zeit des Leidens (vgl. besonders 2. Kor. 6,9f.). Wir gehören bereits der kommenden und unsichtbaren Welt an, gera-

de weil wir in der Gemeinschaft mit Christus sowohl entweltlicht wie an diese Welt in unserem Leben gebunden sind. Die eschatologische Bewegtheit unseres Daseins im Hiesigen realisiert sich in dem ἀνακαινοῦσθαι ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ (V. 16 - vgl. auch das sachlich entsprechende μεταμορφοῦσθαι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν 3,18). Es ist das Stets-Neuwerden im Bestehen der Begegnungen mit Gottes Wort und mit den uns geschickten Schicksalen, das Dasein in der geschichtlichen Lebendigkeit, das Sich-Öffnen für die "*vita aliena*", was Paulus hier verkündigt und fordert. - Mit diesen letzten Versen verbindet sich von selbst der liturgische Gedanke von *Exaudi* (Ps. 27,7ff.), der im Gebet uns in die Erwartung des "Trösters" stellt.

Vorletzter Sonntag des Kirchenjahres
2. Korinther 5,1-10

Zur Stelle vgl. H.-J. Iwand in seinen "Predigtmeditationen" (1963) 146-150 und 360-364; K. Engelhardt, GPM 18, (1963/4) 386-390; ferner: R. Bultmann, Exegetische Probleme des 2. Kor, jetzt in: Exegetica (1967) 298-306.

I. Zur Exegese

Wir stellen den exegetischen Bemerkungen eine eigene *Übersetzung* voran:

5,1: "Denn wir wissen, daß, wenn unsere irdische Zeltwohnung abgebrochen wird, wir einen Bau von Gott haben, ein ewiges nicht von Händen gemachtes Haus in den Himmeln. 2. Und deshalb seufzen wir, weil wir uns sehnen, unsere Behausung aus dem Himmel darüber anzuziehen. 3. Wenn es wenigstens richtig ist, daß wir, nachdem wir das (irdische) Gewand abgelegt haben (ἐκδυσάμενοι), nicht nackt erfunden werden. 4. Denn wir, die wir in dem Zelt sind, seufzen bedrückt, weil wir nicht es ausziehen, sondern (das himmlische) darüber anziehen wollen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde. 5. Der uns aber dazu ausgerüstet hat ist Gott, der uns das Angeld des Geistes gegeben hat.

6. Wir haben nun allezeit guten Mut und wissen, daß während wir daheim sind im Leib wir in der Fremde sind vom Herrn - 7. denn im Glauben wandeln wir, nicht im Schauen - 8. Wir sind aber guten Mutes und ziehen vielmehr vor, in der Fremde zu sein dem Leib gegenüber, um beim Herrn zu Hause sein zu können. 9. Deshalb auch befleißigen wir uns, mögen wir daheim sein oder in der Fremde, ihm wohlgefällig zu sein. 10. Denn wir alle müssen / offenbar

werden vor dem Richterstuhl Christi, damit ein jeder den Lohn bekomme für das im (irdischen) Leib Getane, sei es Gutes, sei es Böses."

Wir müssen uns auf einige exegetische Punkte hier beschränken, obwohl der schwierige Text fast zu monographischer Bearbeitung herausfordert.

Zu *Vers 1:* Mit οἴδαμεν wird ein anerkannter Glaubenssatz eingeführt. Der Apostel erinnert, zugleich präzisierend, an Bekanntes. Ferner wird begründet, was vorher 4,17f. über das Fortdauernde des Unsichtbaren gesagt war. Zum 'irdischen Zelt' oder Körper ist 1. Kor 15,40 zu vergleichen. Bei der Gegenüberstellung zum 'Bau von Gott' wird Gen 2,7 ignoriert. Für das Verständnis der Stelle, besonders des Sinnes von καταλυθῆναι, ist es nicht notwendig, den Zeitpunkt genau zu bestimmen, den Paulus hier im Auge hatte[1]. Vermutlich ist das Vernichtetwerden des Leibes bei der Parusie gemeint, wofür ihm der Zerstörungsprozeß in der Gegenwart als fortdauerndes Sterben - nach 4,8-16 - Voraussetzung ist. Dort wie hier 5,1-10 ist die Argumentation polemisch gegen korinthische Gnostiker gerichtet.

Vers 2: ἐν τούτῳ ist Adverb: 'deshalb, aus diesem Grunde' - nicht also auf ein τῷ σκήνει zu beziehen. Nicht Angst, sondern das Seufzen ist geradezu phänomenologischer Beweis für die Tatsache von V. 1.

Vers 3: Die Textlesarten schwanken. In der Mehrzahl wird überliefert: ἐνδυσάμενοι. Aber D* G Marcion, Tertullian, Ambrosiaster und Chrysostomus lesen: ἐκδυσάμενοι. Wir entscheiden uns mit Bultmann für letztere Lesart[2], weil sie die antignostische Pointe erst wirklich zum Sprechen bringt: für Christen gibt es nach dem Tode kein γυμνὸς εἶναι, nach dem sich die Gnostiker sehnen!

Vers 4: Der Gedanke von 2f. wird wiederholt. Wir seufzen unter der gegenwärtigen Last, nicht nur und weil wir an sich vom Leib frei werden wollen, sondern weil wir einen neuen Leib ersehnen. Daß dies Ausdruck der Parusiesehnsucht ist, macht der Nachsatz mit ἵνα deutlich. Das ἐκδύσασθαι heißt

---

1 Vgl. zur Frage R. Bultmann, a.a.O. 301ff. Zur textkritischen und Sachfrage auch: C. H. Hunzinger in: Leben angesichts des Todes (Thielicke-Festschrift), 1968, bes. 77-79.

2 Bultmann, a.a.O. 305.

also nicht einfach 'sterben', sondern die definitive Vernichtung des irdischen Leibes.

Vers 5: Die bisher ausgesprochene Gewißheit wird durch Gottes Handeln an uns bestätigt, nämlich durch die Gabe des Geistes. Daß wir jetzt schon das Geschenk des Geistes haben, versichert uns also der eschatologischen Zukunft. Das Geschenk des Geistes erlaubt also die Deutung des στενάζειν auf die Vorläufigkeit der Gegenwart, auf die Zukunftgerichtetheit unseres Daseins in der Vergänglichkeit.

War der bis hierher reichende Abschnitt eine Bekräftigung eines theologisch-dogmatischen Topos, zugleich Klarstellung gegenüber den Gnostikern, so folgt mit den Versen 6-10 die applicatio derart, daß über das περιπατεῖν διὰ πίστεως Aussagen gemacht werden: Wie konkretisiert sich jenes Wissen um die / Eschata in unserem Leben? An die Stelle der Vorstellung des ἐπενδύσασθαι tritt die Vorstellung des Seins beim Herrn (ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον), verbunden freilich mit dem Gerichtsgedanken (V. 10).

Vers 6: ist ein Anakoluth - eigentliches verbum finitum wäre εὐδοκοῦμεν in V. 8. θαρροῦντες folgt aus der in den Versen 1-5 dargestellten Hoffnung; das Wissen darum wird in dem καὶ εἰδότες ὅτι κτλ ausgesprochen. Die Gegenwart als 'Daheimsein im (sterblichen) Leibe und Fernsein vom Herrn' kennzeichnet das Noch-Nicht des Lebens in der Zeit, wobei der Zukunftshorizont der Parusie als des Seins beim Herrn (vgl. 1. Thess 4,17; Phil 1,23) vorschwebt - nicht wird auf einen Zwischenzustand reflektiert.

Vers 7: bringt in Parenthese den antignostischen christlichen Fundamentalsatz, der die Vorläufigkeit und Zukunftbestimmtheit christlicher Existenz zum Ausdruck bringt. Durch den Textzusammenhang erhält πίστις hier den Unterton "nur im Glauben" (vgl. Gal 2,20), es wird das Moment der ἐλπίς in der πίστις betont (vgl. Gal 5,5 und Röm 8,24).

Vers 8: greift auf V. 6 zurück: θαρροῦμεν heißt konkret: Wir schauen dem Tod getrost ins Auge; das εὐδοκοῦμεν μᾶλλον: Ja, wir begrüßen ihn sogar!

Vers 9: leitet mit einem kräftigen "deshalb" die Schlußfolgerung ein: Weil uns der Tod nichts anhaben kann, gibt es nur einen Richtpunkt fürs Leben: εὐ-

ἄρεστοι αὐτῷ εἶναι. ἀρέσκω = gefällig sein, zu Diensten sein, kommt der Bedeutung "dienen" nahe: Der Glaube sieht von sich selbst ab und blickt ganz auf Gott. Sogar die Frage: Wann wird der Tod kommen, wann wird das ἐπενδύσασθαι und das ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον stattfinden, erlischt. Mit dem Zwischensatz εἴτε... εἴτε ist somit gesagt: unter allen Umständen, in jeder Situation.

Vers 10: schließt mit dem Hinweis auf den Gerichtsgedanken. Das kennzeichnet die eschatologische Bestimmung. Mit 'wir alle' sind in der Tat alle Menschen gemeint, wobei hier besonders an die Christen gedacht sein wird (vgl. Röm 14,10). Mit βῆμα ist der erhöht angebrachte Richterstuhl bezeichnet. Bei Paulus können Gott (Röm 14,10; 1. Thess 3,13) oder Christus (1. Thess 2,19; 1. Kor 4,5) als Weltrichter erscheinen. Der Lohngedanke in der Eschatologie ist sowohl jüdisch wie heidnisch belegt.[3] Der Hinweis auf das Gericht soll den Eifer wachhalten, "ihm wohlgefällig zu sein."

Man könnte einen Gegensatz darin sehen, daß in V. 10 es des Gerichtsgedankens bedarf, um sich durch den Eifer 'wohlgefällig zu sein' der Todesfurcht entnehmen zu lassen, während doch nach V. 6-8 die sichere Zukunftshoffnung die Todesfurcht verschwinden läßt. Die Lösung liegt darin, daß bei Paulus der Blick auf das Gericht und auf die Hoffnung begründende Gnade zusammengehen. /

Der Gerichtsgedanke des Paulus ist an dieser Stelle in apokalyptischer Form gegeben. Das ist ebenso zu sehen wie die andere Linie, daß das 'Offenbarwerden vor Gott' schon Gegenwart ist: vgl. 5,11; ferner 2,14-17. Man wird Paulus nicht auf eine Linie allein pressen dürfen.

II. Zur Meditation

Die exegetischen Bemerkungen sollten den Text durchsichtig machen und dabei auch zeigen, wie sich die Gedanken des Paulus von der Basis des im

3 Vgl. H. Lietzmann, Exkurs zur Stelle.

Glauben gegebenen Wissens (V. 1) auf ein Ziel zubewegen (V. 10) und dabei die Argumentation im ersten Teil (1-5) beinahe eschatologisch objektivierend ist; im zweiten Teil (6-10) wird dann auf die geschichtliche Existenz des Christen insofern interpretiert, als es ihm jetzt um die Freiheit von der Todesfurcht, ja um ein Herbeisehnen des Seins beim Herrn geht.

In diesem gedanklichen Aufbau ist ohne Zweifel mancherlei Polemik gegen korinthische Gnostiker einbezogen und zeitbedingte Konzeption eingeflochten. Aber deutlich wird, daß hier nicht eine christliche Metaphysik gegeben ist, sondern daß konkrete Aussagen über die christliche Hoffnung und den Wandel des Christen in der Bestimmtheit durch die Zukunft gemacht werden.

Der *erste Teil* des Textes ist der vorstellungsmäßig schwierigste, weil er die gnostische Eschatologie der Korinther als Hintergrund hat. Die Stelle enthält zugleich eine Korrektur des Bildes der gegnerischen Position, wie es 1. Kor 15 entworfen worden war, wo jene korinthischen Gnostiker als Auferstehungsleugner erschienen. Jetzt rechnen sie mit Nacktheit der Seele, Freiheit vom Leib, also doch mit Weiterleben. Paulus setzt dem entgegen die Hoffnung auf eine Auferstehung, die uns eine neue Leiblichkeit beschert, eine nicht mit Händen gemachte Behausung in den Himmeln. - Kann man das Stück für Stück übernehmen oder auch interpretieren? Ist diese objektivierende Eschatologie unaufgebbares Kerygma - oder weltanschauungsbedingter Hintergrund für das Eigentliche? Was aber ist dann 'das Eigentliche' dieser Botschaft, in der merkwürdigerweise kein ausdrücklicher Bezug auf Christus und seine Erhöhung erscheint? Unsere Antwort: Das dem Glauben gegebene Wissen um eine auf uns wartende Behausung von Gott (V. 1) gründet sich einerseits auf die Vorläufigkeit der Gegenwart als Hinweis auf die Zukunft, anderseits auf die Gabe des Geistes als Angeld (2-5). - Es werden von Paulus also zwei Gründe gegeben: der phänomenologische des sich auf Zukunft hin ausstreckenden Seufzens und der pneumatologische, der natürlich reiche Bezüge impliziert (Gegenwart als Endzeit; Taufe auf Christus und Geistgabe). Verbunden sind beide Begründungen in der Sache dadurch, daß nur das 'Angeld des Geistes' die Auslegung der Sehnsucht, des στενάζειν (seufzen), auf die konkrete Hoffnung erlaubt.

Letztlich ist also die Lösung des Rätsels der Sehnsucht nur dem Glauben geschenkt. Denn: dem Unglauben gegenüber 'zwingend' ist keines der Argumente, und wir sollten uns hüten, in irgendeine Art von Beweisführung einzutreten oder den objektivierenden Tenor der Stelle zu über / nehmen. Der Weg der theologischen Aussage muß zwischen pseudochristlicher Metaphysik und Reduktion auf christliche 'Anthropologie im Horizont der Zukunft' sicher hindurchgehen. Paulus betont, daß Gottes Handeln mit dem Menschen eben nicht am Grabe aufhört, sondern - den Bruch im Sterben des Alten voraussetzend - seine Verheißung der eschatologischen Gabe eines Leibes der Herrlichkeit Gültigkeit hat. Daß die Auferstehung in Leiblichkeit geschehen wird, ist für Paulus unabdingbar, es ist zugleich Ausdruck der vollen Wirklichkeit der Auferstehung.[4]

Der *zweite Teil* des Textes erhebt sich deutlich auf dem ersten, und es wird wohl die eigentliche Verklammerung bzw. Anknüpfung in der Kraft des Glaubens als Gabe des Geistes (V. 5) gesehen werden müssen. Paulinischer Realismus zeigt sich darin, daß überall mit der Unentrinnbarkeit des Sterbens - dem Ablegen des sterblichen Leibes - als Selbstverständlichkeit gerechnet wird, jeder euphemistische Metamorphose-Gedanke fernbleibt, im übrigen aber den Christen in Korinth in der Form einer bekennenden Aussage die provozierende Anrede zuteil wird: Die Existenz des Christen in der Zeit ist auf dem Boden der Geistgabe und Glaubenskraft durch Furchtlosigkeit gegenüber der Notwendigkeit des Sterbens geprägt. Weil uns Gottes Verheißung eine Wirklichkeit bedeutet, darum begrüßen wir sogar den Tod! Nicht mehr unsere solipsistische Person mit ihren Nöten, sondern Gottes Wohlgefallen und Christi Urteil (V. 9.10) sind uns das Entscheidende und das unseren Wandel im Glauben als Kriterium Bestimmende.

Es ist beinahe so, als wollte Paulus mit dem Satz V. 7: "Denn im Glauben

---

4 Von einer "Auferstehung des *Fleisches*" steht nichts im Neuen Testament, und man muß sich hüten, von der Betonung der Leiblichkeit sich auf die Substanzfrage einzulassen. Gute Ausführungen zur Bedeutung des σῶμα bei Paulus und der Leiblichkeit der Auferstehung jetzt bei E. Käsemann, Paulinische Perspektiven (1969), 36-45.

wandeln wir, nicht im Schauen" der Lust zur Spekulation, theologisch Nichtverantwortbares auszuspinnen, entgegentreten. Denkt nicht weiter an den Tod oder den Ort des τέλειον (des Vollkommenen), sondern denkt an das Wandeln in der Zeitlichkeit unserer Gegenwart, deren Vorläufigkeit wir nie davonlaufen können, deren Aufgabe wir aber im Leben der Heiligung ergreifen sollen. Und Leben der Heiligung heißt: Glaube - Hoffnung - Liebe sind die Seins-Modi des christlichen Wandels in der Bestimmtheit durch die Zukunft. In ihnen aktualisiert sich die Entscheidung des Glaubens, auf Gottes Wohlgefallen allein zu achten, in der Vorläufigkeit der Gegenwart den καιρός (rechter Zeitpunkt) zu ergreifen.

Die Lehre des Paulus von den letzten Dingen ist nie auf eingleisiges Denken - sei es apokalyptisch oder ontologisch - reduzierbar. Der ganze Abschnitt endet nicht zufällig mit dem Hinweis auf Gottes aus der Zukunft zu erwartendes Handeln, bzw. auf unser aller 'Offenbarwerden vor dem Richterstuhl Christi'. Gerichts- und Gnadengedanke sind nur logisch kategorial entgegengesetzt. Für Paulus ist es kein Widerspruch, daß der Glaubende jetzt schon / gerechtfertigt ist (Röm 5,1), *und* daß er die Rechtfertigung von der Zukunft erhofft (Gal 5,5). Der Glaubende als der Auf-dem-Wege- und In-der-Fremde-Seiende darf, ehe er zum Schauen gelangt, nie Gott als den Richter aus dem Auge verlieren. Gottes vergebende Gnade ist die des Richters. Auch der um die bereitliegende Behausung Wissende steht immer nur auf der Gnade, und die Rechtfertigung ist in der Zeit des περιπατεῖν nie verfügbarer Besitz. Eben darum der sachlich notwendige Hinweis auf das Bema Christou (Richterstuhl Christi V. 10).

Die Predigtperikope hat es geradezu thematisch mit der Zeit, mit den Zeiten der Gegenwart und der Zukunft, zu tun. Unser Begriff der Ewigkeit kommt nicht vor und würde auch nur verwirren! Man bedenke - und höre auf zu denken! -, daß Paulus in V. 7 ein περιπατεῖν διὰ εἴδους (Wandeln im Schauen) impliziert, wie auch nach 1. Kor 13,13 zum eschatologischen Bleiben (μένειν) neben der Liebe Glaube und selbst Hoffnung gezählt werden. Paulus kennt offenbar keine 'Zeitlosigkeit'. Was aber hier entscheidender ist,

für unsere eigene Gegenwart wesentlicher, ist dies: Auch Paulus verneint die gegenwärtige Welt als Heimat und zieht es weit mehr vor, "auszuziehen aus dem Leibe, um beim Herrn zuhause zu sein". Aber Paulus bejaht eben doch prinzipiell als Christ die Gegenwart in ihrem Noch-nicht-Charakter. Er fordert nicht auf zum Aufbau des Gottesreiches durch Revolution, er beläßt aber auch nicht den Christen die Ruhe, etwa ohne tätiges Wandeln im Geist vor Christus bestehen zu können. Die Zukunft ist ihm nicht 'neue Gesellschaft' als kausales Ergebnis eines vorher zu erwirkenden Chaos, sondern von Gott in Christus verheißenes Heil. Die Zeit gehört also Gott, nicht dem Menschen. Und die Todesfurcht wird nicht futurologisch gemeistert, sondern indem auf Gottes Handeln in Gewißheit gehofft und in einem neuen Wandel auf sein Wort geantwortet wird, entschwindet sie.

III. Zum Predigtaufbau

Es ist an H. Iwands Warnung zu unserer Stelle zu erinnern: "Wenn man die Geschlossenheit des ganzen Textes wahren will, wird man gut tun, sich nicht Vers für Vers in der Auslegung durchzuhelfen."[5] Gerade unser Abschnitt würde sonst zur dogmatischen Belehrung oder historischen Problemerörterung, aber er könnte nicht zur Anrede werden. Wo also liegen dem Aufbau des Abschnitts gemäß die Topoi, die wir - ohne zu dogmatisieren - zur Anrede aufgreifen dürfen? Ich meine drei Schwerpunkte nennen zu können:

Erstens ist die *Auferstehungsgewißheit* und Hoffnung auf den neuen 'Bau von Gott' zu verkünden. Zugleich heißt das, daß die christliche Botschaft den Tod realistisch beurteilt und den damit gegebenen Bruch bejaht. Es geht bei der christlichen Auferstehungsgewißheit weder um 'Unsterblichkeit der Seele' noch um eine Wiederbelebung des sterblichen Leibes, sondern um das Wissen um / einen *neuen* Leib, um eine neue Wirklichkeit, von Gott bereitet. Unterpfand für diese Gewißheit unseres Hoffens ist die Geistgabe, ist das Christusgesche-

5 H.-J. Iwand, 150.

hen, in das wir als Getaufte hineingenommen sind. Die Verse 1 und 5 beziehen sich aufeinander.

Zweitens wird man auf die *mit der Auferstehungshoffnung einhergehende Todesfurcht* zu sprechen kommen müssen. Sie ist ja Voraussetzung dafür, daß Paulus das Thema aufnimmt, und sie ist Gegenbegriff des 'Guten-Mutes-Seins'. Und die Todesfurcht ist nicht etwa nur Glaubensmangel, Folge des ungläubigen Zweifels - oft ist sie ganz einfach Symptom einer Coronarerkrankung! -, sondern die andere Seite der Todeshoffnung, eben der Heilsgewißheit. Sie gehen mit uns, weil wir *im Glauben wandeln* und nicht im Schauen, weil uns die prinzipielle Unabgeschlossenheit des christlichen Lebens in der Vorläufigkeit der Gegenwart durch die Zukunft bedingt sein läßt: d. h. durch das Wissen um die Unausweichlichkeit unser aller "Offenbarwerden vor dem *Richterstuhl Christi*". Dem Seufzen und Sehnen der Kreatur nach Erlösung korrespondiert das Wissen um die vergebende Gnade des Richters. Eben darum der Wandel im Geist, das Leben hier und jetzt im Blick auf 'Gottes Wohlgefallen'.

Drittens ist der Horizont der *Zukunft* des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung sichtbar zu machen: Die Auferstehung des Gekreuzigten war das unsere Gegenwart zwischen den Zeiten eröffnende Handeln Gottes, die Auferstehung der Toten und das Geschenk des neuen Leibes wird das abschließende sein. Gott verheißt uns seine Liebe zu uns und sein gnädiges Handeln mit und an uns *über das Grab hinaus*. Die Begegnung mit dem Tode und der Vorausblick auf meinen Tod verlieren den Charakter der Angst vor einer Ausweglosigkeit, weil wir im Tod die Begegnung mit dem Leben, mit dem Sein Gottes in der Gnade Christi glauben und hoffen dürfen. Die Bestimmtheit der Gegenwart durch die Zukunft hat darin ihren Kern, daß wir auf Grund des Kerygmas von Jesu Tod und Auferstehung um das kommende und endgültige Heilshandeln Gottes wissen.

Lieder: Wachet auf, ruft uns die Stimme... (EKG 121)
Jesus meine Zuversicht... (EKG 330)

IV. Zu Geschichte und Theologie des Urchristentums

EIRENE. Der urchristliche Friedensgedanke

I. Das Wort ‚Friede' ist in der Gegenwart in zunehmenden Maße schillernd geworden. Im politischen Bereich, wo das Wort seit langer Zeit ein primäres Heimatrecht beansprucht, wird zwar der römische pax-bellum Gegensatz vorausgesetzt, aber wird auch dann schon von Friede gesprochen, wenn Konflikte begrenzt werden können; im psychologischen und auch soziologischen Bereich kann von Friede und Aggression polarisierend und korrelativ gesprochen werden; im theologischen Sprachraum wird zwar in liturgischen Wendungen von jenem Frieden, der nicht von dieser Welt ist, als Gabe gesprochen, jedoch kann daneben in kirchlichen und ökumenischen Verlautbarungen promiscue die Rede von organisiertem Weltfrieden und geschenktem Christusfrieden geführt werden. Stellenweise plant die moderne Friedensarbeit selbst Gewaltanwendung ein. Diese hier nur angedeutete Mehrschichtigkeit und Mehrdeutigkeit in Wort und Sache ist nicht an das deutsche Wort ‚Friede' gebunden, sondern ist in allen Sprachen des Ostens und Westens, Nordens und Südens anzutreffen. Araber und Israelis gebrauchen ein vom gleichen Wurzelwort šlm abgeleitetes Grußwort, ja die Religion der Araber, der Islam[1], wird mit einem Derivat bezeichnet, aber wie verschieden sind die Inhalte des Gemeinten oder auch Mitschwingenden. Der mit der römischen Antike Vertraute wird daran erinnert, daß Pax und Janus etwas miteinander zu tun haben; und er wird nicht umhinkönnen zu bemerken, daß in der Regel, in Geschichte und Gegenwart, die Rede vom Frieden sich an jenem Begriff orientiert, der durch den Gegenbegriff ‚Krieg' bestimmt ist[2].

[1] W. Eisenbeis, Die Wurzel שלם im Alten Testament, Beihefte zur ZAW 113 (1969) geht im 1. Teil, 10ff., auch auf die Wurzel šlm in den nichtbiblischen semitischen Sprachen ein, bes. ausführlich auf das Akkadische, kürzer auf das Arabische, p. 35–43. Diese Monographie, die linguistische und hermeneutische Fragestellung zu verbinden sucht, ist für unseren alttestamentlichen Teil grundlegend. Daneben verweisen wir für das AT auf: W. Caspari, Vorstellung und Wort ‚Frieden' im AT (1910); G. von Rad, šālōm im AT, in: Kittel, Theol. Wb. 2 (1935) 400–405; C. Westermann, Der Frieden (SHALOM) im Alten Testament, in: Studien zur Friedensforschung I hrsg. v. G. Picht und H. E. Tödt (1970) 144–177; E. Dinkler, ‚Friede', in: RAC 8 (1970) 434–505; H. H. Schmid, šalôm, „Frieden" im Alten Orient und im AT (1971); L. Rost, Erwägungen zum Begriff šālōm, in: Schalom, Festschr. f. A. Jepsen (1971) 41–44.

[2] H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke[2] (1965) passim.

Nun kann eine wissenschaftliche Erörterung, wie die hier vorzutragende, gewiß nichts am Sprachgebrauch unserer Zeit ändern, aber sie kann darauf hinzuweisen versuchen, daß es einen spezifisch christlichen Friedensgedanken gibt, der mittels des griechischen Wortes εἰρήνη in der Sprache des Urchristentums eine neue Richtung des Denkens und Redens begründet hat. Wir fragen deshalb nach dem εἰρήνη-Begriff und dem Friedensgedanken in der urchristlichen Literatur, also in den neutestamentlichen Schriften und bei den Apostolischen Vätern, in Werken, die zwischen 50 und etwa 150 n. Chr. schriftlich fixiert wurden. Nicht kann es darum gehen, jede begegnende Begriffsnuance aufzuzeigen und die ganze Breite der Rede vom Frieden vorzuführen. Vielmehr geht es mir wesentlich um den mit der Person Jesu von Nazareth, mit Jesus Christus, verbundenen Friedensgedanken. Auch wenn der theologische Friedensgedanke als befremdlich a-politisch sich erweisen sollte, könnte er ja eine Bereicherung für unser Nachdenken über die πόλις mit sich bringen.

Die *These* meiner Untersuchung erlaube ich mir voranzustellen: Der εἰρήνη-Gedanke des Urchristentums ist wesentlich geprägt durch die Aufnahme des hebräischen šālōm-Begriffs. Alttestamentliche Zitate, in denen šālōm mit εἰρήνη wiedergegeben wird, wurden zur Erklärung der Heilsbedeutung der Kreuzigung Jesu von Nazareth in den urchristlichen Schriften aufgenommen. Darüber hinaus wird die alttestamentliche Konzeption eines messianischen Königs, der mit seinem Reich den messianischen Frieden bringt, auf Jesus von Nazareth übertragen. Durch die Verwendung des Wortes εἰρήνη als Interpretament der Kreuzigung Christi wurde der spezifisch christliche Friedensgedanke begründet. Erst gegen Ende des 1. Jhs. n. Chr. fließt der profangriechische εἰρήνη-Gedanke, der sich mit dem der ὁμόνοια in der Antike vielfach verbindet, in die urchristliche Literatur ein und zwar durch Clemens Romanus.

Von jetzt an mischen sich die Konzeptionen des Friedens als Heil und des Friedens als innerweltliche Eintracht und politischer Nichtkrieg – beide mit εἰρήνη bezeichnet, obgleich durch die Liturgie und die Auslegung der Schrift im Gottesdienst auch wieder Akzentsetzungen erkennbar werden. Aufs Ganze der abendländischen Entwicklung gesehen muß freilich geurteilt werden, daß durch die Übersetzung von šālōm und εἰρήνη durch pax sich eine Politisierung des Begriffs ergab, und daß – durch Augustins De civitate Dei – ordo Komplementärbegriff von pax werden konnte, mit bellum als Gegenbegriff.

Der Aufbau der Untersuchung ist orientiert an der Frage nach dem

spezifisch christlichen Friedensgedanken, wie er in der urchristlichen Literatur bezeugt ist. Es werden zuerst die Voraussetzungen, und zwar Friede (šālōm) im Alten Testament besprochen (II), dann εἰρήνη in der Profangräzität (III), um im Hauptteil schließlich das Thema des urchristlichen Friedensgedankens (IV) zu entfalten.

II. Gerhard von Rad[3] urteilte in einem 1935 veröffentlichten Artikel: „Schwerlich findet sich im Alten Testament noch ein Begriff, der derart im Alltag des Volkes als abgegriffene Münze umging und der sich doch nicht selten mit konzentriertem religiösen Gehalt gefüllt, hoch über die Ebene der vulgären Vorstellungen erheben konnte". In der Tat: die 236 Belege[4] allein für das Substantiv reichen von der Grußformel über den Grabeswunsch zur Gesundheit und dem materiellen Wohlbefinden, zur Gabe Gottes als Heil der Gegenwart und der Endzeit. Doch schon der *älteste* šālōm-Beleg Genesis 28,21 spricht in einem Gelübde Jakobs in Bethel vom Frieden als einem Behütetsein, das dem Herrn zu verdanken sei. Man kann hier übersetzen: „Wenn ich in Frieden – בְּשָׁלוֹם – zu meines Vaters Haus zurückkehre, so soll der Herr mein Gott sein" oder: „wenn ich heil (= unversehrt, wohlbehalten) zurückkehre ...". Gleich am Anfang steht man vor der Frage, ob die Übersetzung von šālōm mit Friede, Heil oder Unversehrtheit, Wohlbefinden angemessen ist. Daneben eine andere Stelle aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk (Richter 6,24): In einer alten Überlieferung wird von *Gideon* erzählt, wie er von Angst befallen wurde, weil er den Engel des Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehen hatte. Gideon hört, wie der Herr zu ihm spricht: שָׁלוֹם לְךָ: „Heil sei mit dir, fürchte dich nicht, du wirst nicht sterben". Und als Folge davon baut Gideon einen Altar und gibt ihm den Namen ‚Jahwe šālōm', was nach einhelliger Meinung der Exegeten als Nominalsatz zu übersetzen ist: ‚Gott ist (oder: schenkt) Heil'. Der Zusammenhang des Textes ist aufschlußreich: Zunächst die Angst des Gideon, dann der Zuspruch des Herrn: ‚Heil sei mit dir, fürchte dich nicht, du wirst

[3] G. v. Rad, op. cit. 400. – Daneben zwei andere Urteile: J. Levy, Neuhebräisches u. Chaldäisches Wörterbuch (1876ff.) IV, 564 über šālōm: „Ein Wort, das sich wegen seiner Vieldeutigkeit kaum in irgend eine andere Sprache übertragen läßt"; L. Köhler, Theologie des AT (1936) 232: „Šālōm mit Frieden zu übersetzen ist ein Notbehelf; Heil wäre besser, Gedeihen noch besser".

[4] Die Statistik von W. Eisenbeis 58ff. erbringt für das Vorkommen der Wurzel šlm im AT als Nomen: 236 mal; als Adjektiv: 28 mal; als Verbum: 119 mal; dazu noch häufige Wurzelderivate.

nicht sterben'. Dann die Ortsbezeichnung des Geschehens mit der dankend-lobenden Aussage: „Gott schenkt Heil". Und da ein Altar von selbst schon als Stätte der Begegnung mit Gott gilt[5], so wird jetzt noch zusätzlich eine solche Begegnung mit šālōm bezeichnet.

Die beiden an den Anfang gestellten šālōm-Vorkommen zeigen uns eine die heutige alttestamentliche Begriffsforschung viel beschäftigende Bedeutungsbreite: Einerseits das Grußwort ‚Heil sei mit dir', das im Textzusammenhang an den Entbieter des Grußes und Schenkenden des Heils dankend zurückgegeben wird durch die Benennung der Altarstätte. Hier ist šālōm mit Gott als Geber verbunden. Anderseits die Verwendung von šālōm für das Unversehrtsein, Gesund-, Vollständigsein. Hier könnte das Wort ohne Bezug auf Gottes Wirken gebraucht, darf aber der Bezug nicht prinzipiell ausgeklammert sein. Die Zurückführung dieser Grundbedeutungen auf zwei etymologisch nicht eindeutig verbindbare akkadische Wurzeln ist möglich[6], löst aber das Problem noch nicht. Wesentlicher ist der Hinweis von Martin Noth[7], daß in den *Mari-Texten* das Wort salīmum im Sinne von Versöhnung und Vereinbarung im Zusammenhang der Rede von Bundschließen erscheint und damit die verschiedene Wortbedeutung vom hebräischen šālōm eine neue Begründung erhält.

Es wäre falsch, aufgrund einer Statistik eine semantische Prävalenz für diese und gegen jene Gruppe behaupten zu wollen, zumal die innere Verbindung der zwei Grundbedeutungen nie in Abrede zu stellen ist.

Bei dem Gruß ‚šālōm sei mit dir' (Richter 6,23f; 19,20; 1. Sam. 25,6; 2 Sam. 18,28; Psalm 122,6; 125,5; 128,6 etc.) und ebenso bei der grüßenden Frage: Hat euer alter Vater šālōm? (Gen. 43,27) – wie bei der Antwort . . . ‚er hat šālōm' – ist vermutlich das Gesund-

[5] K. Galling, Bibl. Reallexikon (1937) 13f.

[6] C. Westermann, 148f., Anm. 2 lehnt G. von Rad's Artikel weithin ab, weil er zu stark vom neutestamentl. *eirene*-Begriff die Linien zurück ziehe und die nichttheologischen Bedeutungen zu wenig berücksichtige. M. E. behandelt C. Westermann um der at.-lichen Eigenständigkeit willen den theologisch geprägten šālōm-Begriff zu sehr als Randerscheinung. Das Referat über die akkadische Wurzel (Westermann, Anm. 2) ist jetzt aufgrund von Eisenbeis zu differenzieren. – Auch E. Brandenburger, Grundlinien des Friedensverständnisses im NT, in: Wort und Dienst 11 (1971) 21–72, bes. 24, geht in Anlehnung an H. H. Schmid (Anm. 1) zu schnell an von Rad's Arbeit vorbei.

[7] M. Noth, Das alttestamentl. Bundschließen im Lichte eines Mari-Textes, in: Ges. Studien zum AT² (1960) 142–154. Vgl. auch mein Kurzreferat, in: RAC 8, 436f.

und Unversehrtsein das gedanklich Primäre. Doch hängt die Sinn-Nuance an der Situation der aktuellen Begegnung. Immer ist die Möglichkeit da, daß das Verhältnis der Grüßenden zum Gedanken an Gott als Geber des šālōm führt, oder den Gruß im Formelhaften verharren läßt. Es ist nicht aus dem alttestamentlichen Text erhebbar, daß der šālōm-Gruß auch Nicht-Israeliten entboten wird[8]. Die Frage ist zu beachten, weil šālōm ausschließlich die Gabe Jahwes im Bereich der Geltung des Dekalogs sein könnte[9].

Die Grundbedeutung ‚Heilsein', ‚Ganzsein' verbleibt dem Wort ‚Friede' auch, wo es sich um den Redezusammenhang von Krieg handelt. Es ist richtig[10], daß es sich bei Friede als Gegenbegriff zu Krieg um ein Nebengleis im Hebräischen handelt und daß man von einer Sonderbedeutung des Wortes sprechen kann. Zu erforschen wäre noch, wie weit diese Verwendung auf Einflüsse aus der griechischen Umwelt zurückgeht. Wenn es 1. Sam. 7,14 heißt: ‚Und es war Friede zwischen Israel und den Amoritern' – so ist damit die vertragliche Verhinderung von Krieg, und zwar mit dem ethnisch nicht eindeutig greifbaren semitischen Westen ausgesagt. Wie komplex die Rede werden kann, zeigt besonders die Stelle 2. Sam. 11,7: David fragt bei dem Hethiter Uria an, „wie es mit dem šālōm bei Joab und dem Volke und dem šālōm des Krieges stehe"[11]. Was ist mit dieser Kontrastbildung gemeint? Nach ähnlichen Stellen[12] zu schließen, kann mit šālōm hier nur danach gefragt sein, ob alles in Ordnung sei, geordnet und gut ablaufe im Dasein des Joab wie im Leben des Volkes und Ablauf des Krieges[13]. Wieder ist damit noch nicht gegeben, daß šālōm sich völlig abgelöst von einer Konzeption ‚Heil Gottes' verstehen läßt, da die Ordnung als ‚Heilsein' möglicherweise als in Gottes Hand verankerter Sieg gedacht ist,

[8] Einzige Ausnahme ist m. W. Jer. 29,7, wo der Friede auch für die Babylonier – freilich im Interesse der Exilierten – erbeten werden soll. Aber ob man von dieser Stelle aus Folgerungen ziehen darf? Vgl. zur bejahenden Antwort Westermann, 170. Der Jeremiatext lautet: „Suchet das Wohl des Landes, in das ich euch verbannt habe, und betet für es zu Jahwe, denn sein Wohl ist euer Wohl". – Siehe unten S. 14 noch zu Sacharja 9,9. 10.

[9] H. Gese, in: ZThK 64 (1967) 124ff.: Der Dekalog steckt den Bereich des šālōm ab, den Heilsbereich, in dem Israel leben kann.

[10] Westermann, 162f.

[11] Die LXX übersetzt: καὶ ἐπηρώτησεν Δαυὶδ εἰς εἰρήνην Ἰωαβ καὶ εἰς εἰρήνην τοῦ λαοῦ καὶ εἰς εἰρήνην τοῦ πολέμου.

[12] 2. Sam. 20,9 und 1. Sam. 17,18; 20,7.

[13] Ähnlich 2. Könige 4,26.

auch wenn ein ausdrücklicher Hinweis fehlt. „Wohlbefinden" (Richter 19,20) Glück (Ps. 73,3), Gesundheit (Jesaja 57,18) – jeweils hebräisch durch šālōm wiedergegeben – müssen ja nicht nur in innerweltlich konstatierendem Sinn gemeint sein. Vielmehr spricht manches dafür, daß das Wort šālōm als solches für die Israeliten in der Regel den Nebenton hatte: von Jahwe geschenkt. In diesem Sinne kann natürlich auch nach dem Heil eines im Krieg befindlichen Volkes gefragt werden, ohne daß damit der Krieg etwa gesegnet wird. Doch wie stark auch jeweils eine Konnotation ist, nicht läßt sich Friede im politischen Sinn von Nicht-Krieg als eine eigene Grundbedeutung erheben[14].

Auch kommt Friede nicht im sozialen Bereich vor. Gerade bei Amos, wo das soziale Thema vorliegt, ist keine Verbindung zum šālōm-Thema gegeben. Es ist dies um so beachtlicher, als der Friede besonders gerne im Hinblick auf die Gemeinschaft des Volkes erbeten oder erhofft wird: „Jahwe segne sein Volk mit šālōm" (Ps. 29,11) – schärfer: „Die dein Gesetz lieben, haben šālōm in Fülle, – sie trifft kein Unfall" (Ps. 119,165).

Wie wenig der Wortgebrauch auf eine einzige Linie eingrenzbar ist, zeigt die Verwendung von bešālōm (= in Frieden) im Zusammenhang des Sterbens und des Gestorbenseins. Genesis 15,15 heißt es im Zusammenhang der Bundschließung mit Abraham: „Du wirst in Frieden zu deinen Vätern gehen und in hohem Alter begraben werden". Hier könnte auf das friedliche Sterben, ein Sterben in Gottes Schutz, abgehoben sein. Anders 2. Könige 22,20, wo Gott dem König von Juda, Josia, als Lohn für seine Demut verheißt: „Darum, wenn ich dich dereinst zu deinen Vätern versammeln werde, sollst du in Frieden in deinem Grabe geborgen werden ...". Jes. 57,2 (nach LXX) heißt es vom Gerechten: „Friede wird über seinem Grabe sein". – Das kann nicht Ungestörtheit gegenüber Grabräubern meinen – dafür gibt es zahlreiche Belege für gesonderte Fluchworte[15] –, hier kann auch nicht an Ganzheit, Unversehrtheit des Toten gedacht[16], sondern es muß ein ‚Schutz Gottes', also ein von Gott gewirktes Heil gemeint sein. Der seit dem 1. Jh. v. Chr., auf jüdischen Grabinschriften und Ossuargraf-

[14] Richtig C. Westermann, 162f. Jes. 57,18 lies שלם (Piel).

[15] Vgl. F. Cumont, Les ossuaries juifs et le Διάταγμα Καίσαρος, in: Syria 14 (1933) 223f.; J. Irmscher, in: ZNW 42 (1949) 172ff.

[16] Um der Sühnung der Gesetzesübertretung willen, wünschte sich der Israelit und Jude eine rasche Verwesung des ‚Fleisches'; die ‚Gebeine', die man in Ossuaren bettete, waren ohne Sünde.

fiti (*Abb. 1 u. 2*) bezeugte šālōm-Wunsch[17] ist in seiner sepulkralen Verbreitung nur erklärlich, wenn dem Wort eine theologische Bedeutung eignet.

Diese liegt nun auch explizit in der zweiten Grundbedeutung vor. Seit der Exilszeit, also seit 597 v. Chr., ist der theologische šālōm-Begriff von einem derartigen Gewicht, daß er die bisher angezeigten, nicht notgedrungen theonom zu deutenden Worte, nicht unbeeinflußt gelassen haben kann. Wir stellen voran Jesaja 54,10: „Denn es sollen wohl Berge weichen und Hügel hinfallen, aber meine Gnade soll nicht von dir weichen und der Bund meines šālōm soll nicht hinfallen, spricht der Herr, dein Erbarmer". Hier ist eine ganze Kette von Heilsworten verbunden: Gnade, Bund, šālōm, Erbarmen – alle vom Herrn verheißen in ihrer Zeitlosigkeit, so daß hier auf dem Hintergrund des babylonischen Exils nur *eine* Sinn-Dominante sich anzubieten scheint. Dies um so mehr, als die Rede von šālōm in dieser Zeit umstritten war und deshalb behutsam geführt wurde. An fünf Stellen wird von Jeremia und Ezechiel vor falscher, eben verfrühter Hoffnung auf šālōm gewarnt: „Sie sagen Heil, Heil und ist doch kein Heil": אֵין שָׁלוֹם. Die Septuaginta übersetzt: εἰρήνη οὐκ ἔστιν (Ez. 13,16). Es ist letztlich eine Warnung vor falscher religiöser Sekurität, die sich hier zeigt, die aber noch bei Jeremia selbst umschlägt und offenbar eine konkrete Situation im Auge hat: Jahwe habe „Gedanken des Heils und nicht des Unheils, euch eine Zukunft und Hoffnung zu gewähren" (29,11; LXX: 36,11). Mit šālōm ist hier also nicht eine geistige oder eschatologische Heilsgabe gemeint, sondern an die Heimkehr der Exilierten, an die Entlassung aus der Gefangenschaft als Geschenk Jahwes gedacht. Jes. 45,7: „Ich bin der Herr und sonst keiner, der ich das Licht bilde und Finsternis schaffe, der ich šālōm wirke und Unheil schaffe . . .". In dieser Linie ist ferner auf das Jeremiawort (16,5) zu verweisen: den Propheten wird geboten, zu keiner Totenklage zu gehen, „denn ich habe meinen Frieden von diesem Volke genommen". Und endlich ist noch der *Aaronitische Segen* (Num. 6,26) zu nennen: „. . . der Herr erhebe sein Angesicht auf dich und gebe dir šālōm". – Einheitlich ist zweierlei: Der Wirker des Heils

[17] Ältester Beleg: Jason-Grab mit aramäischen šālōm-Graffiti vom Anf. 1. Jh.: v. Chr.: Israel Expl. Journal 17 (1967) 101ff., fig. 1; zwei Ossuar-Graffiti mit šālōm aus Jerusalem: ibid. 20 (1970) 36f. Zur Übernahme des sepulkralen Friede-Wunsches auf griechischen Grabinschriften jüdischer Katakomben vgl. *Abb. 3 und 4*. – Die sepulkralen Friede-Inschriften haben ihren Ursprung im Judentum und treten dann ab 3. Jh. im Christentum auf: E. Dinkler, Schalom-Eirene-Pax. Jüdische Sepulkralinschriften und ihr Verhältnis zum frühen Christentum: RivAC 50 (1974) 121 – 144.

ist Gott; und: Der geschenkte šālōm bewirkt etwas Innerweltliches, ein geschichtliches von Gott Behütetsein.

Die Tatsache, daß šālōm mit Gott und mit seinem Bund verknüpft ist, wird anscheinend die Grundlage für den eigentlichen theologischen Gebrauch des Wortes, wobei vielleicht nicht übersehen werden darf, daß auch die Verbindung des Wortes mit Gerechtigkeit (Jes. 32,17; 48,18; Ps. 72,3–7 und 85,11: „Gerechtigkeit und Frieden küssen sich")[18] darauf verweist, daß der šālōm sich nicht verselbständigt, sondern seine Heilskraft nur in der Relation zum Geber behält.

Die neue Redeweise des auf Gott bezogenen Friedens, der nun verheißen wird, also gegenwärtig noch nicht da ist, führt etwas Neues herauf, das zwar nicht voll zur Entfaltung kommt, sondern in prophetischen Andeutungen bleibt: Es ist vom kommenden König die Rede, in dessen Tagen das Heil blüht in Fülle – bis der Mond nicht mehr scheint (Ps. 72,7). Oder Jes. 9,6f.: „Mächtiger Gott, Vater für ewig, Friedefürst ... des Friedens wird kein Ende auf dem Throne Davids sein". Hier setzt eine Neufassung der šālōm-Hoffnung ein, die besonders in Deuterojesaja faßbar wird, wenn der „Bund meines Friedens" (54,10) zusammengesehen wird mit Jahwes Ankündigung eines „ewigen Bundes" (55,3), der mit „unverbrüchlichen Gnadenerweisungen an David" noch genauer, beinahe ‚messianisch' bestimmt wird. Glanz, Heil und Herrlichkeit sind die Signaturen einer endzeitlichen Erwartung (Jes. 62,1.2). Aber auch wenn damit die Akzentuierung der Zukunft sich verstärkt und dem ‚Rest' der Frieden verheißen wird (Jer. 29,11; Jes. 52,7; 54,10–13), so wird er doch nur im Bilde des Tierfriedens (Jes. 11,6–9; vgl. Lev. 26,6) ins Kosmische erhoben[19]. Eschatologisch getönt ist vor allem die Rede von dem in Demut auf einem Esel reitenden König, der den Völkern durch seinen Sieg šālōm schaffen wird (Sacharja 9,9.10). Damit aber stehen wir vermutlich schon am Ende der alttestamentlichen Zeit (um 150 v. Chr.), in der die Zukunftshoffnungen sich primär in apokalyptischen Vorstellungen Ausdruck verschaffen. Der Friede geht jetzt über Israel hinaus, er reicht mit der Herrschaft „von Meer zu Meer, vom Euphrat bis an die Enden der Welt" (ibid.) – als Folge des Sieges. –

[18] Zur Ikonographie der Psalmstelle: Utrechtpsalter, fol. 49^{v}; Canterburypsalter, fol. 150^{v}; Cod. Vat. Graec. 1927, fol. 156^{r}; Stuttgarter Psalter, fol. 100^{v}; vgl. H. von Einem, Das Stützengeschoß der Pisaner Domkanzel (1962) Abb. 5–8.

[19] Lex. Christl. Ikonogr. IV (1972) 317–320 s. v. ‚Tierfriede' (Erika Dinkler-v. Schubert).

Es ist von Rad darin zuzustimmen, daß der *theologische* šālōm-Gedanke nicht nur der geschichtlich wirksamste, sondern auch sachlich der im Alten Testament dominierende ist. Es wird dabei deutlich, daß die Gabe des šālōm, sowohl ‚Heil' als ‚Friede' konkretisiert, und daß nicht etwa Friede (als friedliches Zusammenleben) die Voraussetzung für die Möglichkeit des Heiles schafft. Die Definition des zeitlichen Horizontes von šālōm hat keine große Bedeutung, weil die noch zukünftige Wirklichkeit des šālōm als Zusage proleptisch schon da ist. Es besteht unter den Exegeten des Alten und Neuen Testaments kein Zweifel darüber, daß die theologische Grundbedeutung von šālōm die in der christlichen Theologie und Sprache aufgenommene ist, wenngleich die untheologische Redemöglichkeit damit nicht erlischt.

Nun läßt sich die urchristliche Literatur nicht direkt mit *der* Schrift, die wir AT nennen und die hebräisch verfaßt ist, verbinden. Dazwischen liegt die griechische Übersetzung des Alten Testamentes, die im 3. u. 2. vorchristlichen Jahrhundert wohl in Alexandria entstand, und die wir aufgrund der im *Aristeasbrief* berichteten Legende mit ‚*Septuaginta*', zu bezeichnen pflegen. Es mag der Hinweis genügen, daß šālōm meist, aber nicht immer mit εἰρήνη übersetzt wurde und daß im εἰρήνη-Begriff der LXX auch einige andere hebräische Worte Eingang gefunden haben. Ein für unsere Fragerichtung wesentlich neuer Faktor ist dadurch nicht gegeben[20].

III. Es ist schwer zu bestimmen, was griechische Ohren im Osten des Imperium Romanum im 1. Jh. n. Chr. an Konnotationen und Bedeutungsnuancen gehört haben, wenn das Wort *eirene* in biblischem Kontext erklang. Unsere Schwierigkeit liegt darin begründet, daß wir einerseits bei den Septuaginta-Texten die Bedeutung relativ gut bestimmen, anderseits aber den mit *eirene* verbundenen Bedeutungsradius der griechischen Dichtung und Philosophie, auch bei einigen religiösen Texten, zwar für diese literarischen Zeugnisse selbst fassen können, aber nicht für die Welt der neutestamentlichen Autoren sofort in Ansatz bringen dürfen. Die Schriften – einschließlich des Epos Homers[21] – sind einer höheren Bildungsebene zugehörig und sprechen aus einer anderen Kulturgeschichte heraus, die hellenistische Koine-

[20] Zum Problem: W. S. van Leeuwen, Eirene in het Nieuwe Testament (1940) 13–117; E. Dinkler, in: RAC 8,454; H. H. Schmid a.O. 45.

[21] Zur Homer-Frage und dem Problem der mündl., volkstüml. Überlieferung: A. Dihle, Homer-Probleme (1970) 45ff.; F. Dirlmeier, Das serbokroatische Heldenlied und Homer, SHA (1971) passim.

sprache zwar beeinflussend, aber im Grade der Beeinflussung nur selten klar bestimmbar. Zwar wäre es falsch, die urchristlichen Autoren innerhalb und außerhalb des Neuen Testaments in ihrer Bildung nur nach der Präsenz von Zitaten antiker Autoren zu beurteilen und die schöpferische Kraft ihrer neuen Sprache als nicht zur Bildung gehörig zu übergehen. Doch wäre es oberflächlich, wollte man übersehen, daß nicht nur volkstümliche Spruchweisheit, sondern auch überprüfbar *griechische Autorenzitate* innerhalb der neutestamentlichen Schriften begegnen:

Allen voran steht der Evangelist und hellenistisch gebildete Historiker Lukas, dessen literarische Anspielungen in der Apostelgeschichte vor beinahe 30 Jahren Martin Dibelius sehr behutsam zusammenstellte[22]. Mit Sicherheit darf man in der Apostelgeschichte 17,28b ein Zitat aus *Aratus'* Phaenomena erkennen und 26,14 vielleicht ein Wort aus des *Euripides* Bakchen[23]. Möglich ist weiter, daß Apg. 14,15–17 eine Wendung aus *Thukydides* zur Grundlage hat[24], und daß in der Areopagrede 17,28a eine Anregung aus des *Poseidonius* Timaios-Kommentar sich widerspiegelt[25]. Aber auch bei Paulus ist das *Menander*zitat in 1. Kor. 15,33 lange erkannt und wird man in 1. Kor. 9,24–27 Anklänge an *Antisthenes* feststellen dürfen[26]. Daß im bereits dem 2. Jh. zuzuschreibenden Titusbrief (1,12) ein Zitat aus des *Epimenides* Theogonie eingeflochten ist, hatte man schon früh beachtet[27].

Wir wollten mit dieser Aufzählung nicht den Bildungsstand der frühchristlichen Autoren mittels der Zitate aus klassischer Literatur messen, sondern nur darauf verweisen, daß mit der literarischen Einordnung ihrer Schriften als ‚Kleinliteratur'[28] nicht intendiert sein kann, nur Ostraka mit Alltagsnotizen für das Studium der Sprache des Neuen Testaments heranzuziehen[29]. Doch wenn wir für die Wort- und Be-

[22] M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte[3] (1957) 159ff.; dazu W. G. Kümmel, in: ThR 22 (1954) 205.

[23] H. Hommel, in: ZNW 46 (1955) 155ff.; vgl. E. Haenchen und H. Conzelmann in ihren Acta-Kommentaren z. Stelle.

[24] Hommel, ibid. 156.

[25] ZNW 48 (1957) 193ff.

[26] H. Funke, Antisthenes u. Paulus, in: Hermes 96 (1970) 459ff. Vorher zur Stelle: A. Ehrhardt, in: ZNW 48 (1957) 107ff.

[27] Bereits Klemens Alex., Strom. I, 59; vgl. M. Pohlenz, in: ZNW 42 (1949) 101ff.; M. Dibelius – H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe [4](1960) 102.

[28] M. Dibelius, Geschichte der urchristl. Literatur I (1926) 7.

[29] A. Deissmann, Licht vom Osten[4] (1923) 48 schrieb, man sei sich einig, „die sprachhistorische Erforschung des NT habe von der Sprache der unliterarischen

griffsgeschichte uns der ‚höheren' Literatur der Profangräzität zuwenden, steht man zunächst vor der Tatsache, daß sie keine Zitate mit Friedensthematik für das NT geliefert hat, anderseits generell in der Profangräzität *eirene* erst relativ spät für einen Zustand oder gar als Ausdruck für eine Gottheit begegnet. Wenn *Homer* in der Ilias 22,156 von ἐπ' εἰρήνης spricht, also von der Friedenszeit, so kann der politische Zustand des Nichtkriegs, es kann aber auch die Zeit gemeint sein, da Eirene als Gottheit herrscht[30]. Deutlich ist jedenfalls der Gegensatz zum Krieg. Schwieriger ist eine Stelle der Odyssee in ihrem Kontext zu verstehen: Odysseus ist gekommen, hat seine Feinde büßen lassen[31], um „sein Königtum für alle Zeiten anzutreten"[32]. Die Folge ist eine Segenszeit:

> „. . . Sie sollen sich alle untereinander lieben wie eh,
> und Reichtum gedeih' und Friede die Fülle"[33].

Es ist die auf den Sieg folgende Zeit der Waffenruhe, die Friede und damit Reichtum beschert, gemeint. Diese Sicht spiegelt besonders *Hesiod* in den ‚Erga kai Hemerai': Eine Stadt der Gerechten wird entworfen: keine Hungernden mehr, freudiges Arbeiten, unterbrochen von Festen; die Erde bringt Segen und die Bäume tragen Früchte, die Bienen sammeln Honig, der Nachwuchs ist zahlreich und gedeiht[34]. Die positive Schilderung des Friedens ist um so bemerkenswerter, als in der griechischen und römischen Antike in der Regel der Krieg als zu bejahendes und positives Mittel der Politik beurteilt wurde und ihm noch nicht das aufgrund der Erfahrungen unseres Jahrhunderts Selbstzerstörende und mechanisiert Mörderische eigen war. Krieg war nicht das Inhumane, das Böse, er war auch nicht nur Möglichkeit der Polis, sondern in oft idealisierender, heroisierender Weise ethisch gerechtfertigt und politisch erstrebt.

Papyri, Ostraka u. Inschriften auszugehen". Das ist eine aus der Geschichte der Forschung u. Entdeckung der Koine verständliche Vereinseitigung.

30 H. Fuchs, a. O. 168f.

31 Odyssee 24,480 u. 482.

32 ibid. 483: ὁ μὲν βασιλευέτω ἀεί.

33 ibid. 485f.: τοὶ δ'ἀλλήλους φιλεόντων / ὡς τὸ πάρος, πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη ἅλις ἔστω. Zur Stelle H. Fuchs, op. cit. 175; H. Hommel, in: Studium Generale 8 (1955) 244f.

34 Erga bes. 228f.: εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος οὐδέ ποτ' αὐτοῖς ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς. U. v. Wilamowitz-Moellendorff (1928) 21.68.

Um so wichtiger sind alle Stimmen, die das Odium der die Paideia gefährdenden, weil verweichlichenden Kritik am Kriege nicht achten. Es sind die Philosophen, die das Problem der Gerechtigkeit durchdenken und in diesem Zusammenhang vom Frieden als staatstheoretischer Frage sprechen, freilich einen vom Dichter gesponnenen Faden dabei aufgreifend. Hatte *Pindar* gesagt[35]:

> „Süß ist der Krieg nur dem Unerfahrenen, der Erfahrene aber fürchtet sehr im Herzen sein Nahen"

und in diesem Zusammenhang von Frieden als ἀπόλεμος gesprochen, so begegnet diese Konzeption bei *Platon*[36] und *Aristoteles*[37] wieder. Doch das weist höchstens darauf hin, daß *eirene* noch immer als die Zeit ohne Krieg erscheint. Wichtiger ist, daß Platon ‚das nach Frieden ausgerichtete Leben'[38] zu erstreben empfiehlt, da der Krieg mehr Schaden als Nutzen einbringe. Doch auch er ist noch von der Frage bewegt, ob vielleicht der Sieg und mit ihm der Friede zur Quelle möglicher Laster werden könne, des Müßigganges wie der Hybris[39]. Es gibt also kriegs- und friedenskritische Erörterungen, die als Topos bis in die Panegyrik der neronischen Zeit verfolgt werden können[40].

Die Auseinandersetzung mit den Sophisten bei Aristoteles, wie weit das Halten von Sklaven und ihr Erwerb durch den Krieg gerecht oder willkürlich sei[40a], führt dann in der mittleren Stoa, vorab bei *Panaitios*, aber auch bei seinem Schüler *Poseidonius*, zur Entfaltung der Gerechtigkeitsfrage, innerhalb deren der Friede wie der Krieg als Problem besprochen werden. Auch hier ist das aufgegriffene Problem: die fragliche Gerechtigkeit einer Scheidung der Menschen in Freie und Sklaven und ebenso die Verteidigung des Krieges durch die Freien. Panaitios fordert die zwischenmenschliche Güte, ja die Humanität auch des Siegers, der den Frieden bestimmt[41]. Die Frage, ob in diesem Rahmen Panaitios mitsamt den anderen Stoikern die prinzipielle Gleichberechti-

[35] Fragment 110 (2,98 Snell).

[36] Leges I, 628 C/E.

[37] Politica VII, 14, 1333a; Ethica Nicomachea X, 7, 1177b, 5–12.

[38] Resp. 465B; Leg. 863 DE: τὸν κατ' εἰρήνην βίον.

[39] Leges 641 C. Dazu H. Fuchs, Der Friede als Gefahr, in: Harv. Studies Class. Phil. 63 (1958) 363/85.

[40] W. Schmid, in: Bonner Jhbb. 153 (1953) 63–96 und H. Fuchs, a. O.

[40a] Polit. I, 3, 1253b 20f.: δίκαιον oder βίαιον.

[41] W. Capelle, Griech. Ethik u. römischer Imperialismus, in: Klio 25 (1932) 90ff. unter Berufung auf A. Schmekel, Die Philos. der mittleren Stoa (1892) 61ff. und

gung der Menschen zur Freiheit vertritt, oder ob wirklich *Cicero's* bekannte Abschnitte in De re publica 3,36 über die Karneades-Disputation des Jahres 155 v. Chr. die Anschauungen von Panaitios wiedergeben, ist in der Forschung umstritten[42]. Nimmt man Cicero's Ausführung als Echo von Panaitios, so würde das bedeuten, daß die Besiegten als die Schwächeren ‚gerechterweise' zur Unfreiheit im Dienste der Freien verurteilt werden. Das steht zwar in der Tradition der platonisch-aristotelischen Lehren, aber im Gegensatz zur Stoa[43]. Die Annahme, daß Cicero die Ansichten des Panaitios wiedergibt, ist jedoch unbeweisbar, da kein Fragment von dessen Lehre etwas über seine politischen Ideen aussagt, eine Rechtfertigung also der römischen Friedensideologie durch den Stoiker nicht behauptet werden kann[44]. Insofern ist man wohl berechtigt, *Panaitios* für die griechisch-philosophische Vorbereitung der römischen humanitas heranzuziehen, nicht aber darf man die Rechtfertigung der Herrschaft der ‚höherwertigen' Sieger über die ‚minderwertigen' Besiegten ihm zuweisen.

In der Geschichtsschreibung wird bei *Herodot* (1,87) wie bei Thukydides (2,61,1) aus Gründen der Humanität der Friede als das der Gemeinschaft zu Wünschende hingestellt; freilich ist die politische und nicht die ethische Beurteilung bei ihnen maßgeblich. Dem ethischen Gesichtspunkt wird häufiger in der Dichtung das Wort zuteil: Zwischen 429 und 425 v. Chr. warnt *Euripides* im Eirenelied des Kresphontes[45] Theben und Athen, die speerwütige Hellas – δορμανὴς Ἑλλάς – werde sich selbst zerstören. Man solle sich der Eirene und ihren Segnungen öffnen. Hier also wird deutlich Eirene personifiziert und vom Dichter als geschichtswirksame Göttin vorgestellt.

Aristophanes scheint um dieses Lied gewußt zu haben. Jedenfalls

R. Reitzenstein, in: Nachrichten Gött. Ges. d. Wiss. (1914) 254ff. Ferner M. Pohlenz, Die Stoa I (1948) 206; II² 102; jüngst erneut H. Haffter, Röm. Politik u. röm. Politiker (1967) 43f. und St. Weinstock, Divus Iulius (1971) 267 Anm. 6.

[42] H. Strasburger, in: JRS 55 (1965) 45 Anm. 50 gibt einen Überblick über die Diskussion u. die Berechtigung der Zweifel an Cicero, De re publ. 3,36 fußend auf Panaitios.

[43] H. Strasburger, a. O. zitiert für den alten stoischen Gedanken der menschlichen Gleichheit in der Welt: Zeno, Fragment 262 in Plutarch, De Al. fort. I, 6; Chrysippus, Fragm. 334–366; Eratosthenes in Strabo I, 66f.; Seneca, ep. 47; Epictet, Diatr. I, 13,3f.

[44] U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Reden u. Vorträge⁵ II, 211; H. Strasburger, a. O. u. Ders. in: Hermes 94 (1966) 63. – K. H. Abel, in: Antike u. Abendland 17 (1971) 141 geht merkwürdigerweise wieder auf die alten Thesen zurück.

[45] Fragment 53 N.

spinnt er einige Gedanken weiter – vermutlich 421 auf dem Hintergrund des Peloponnesischen Krieges – in seiner Komödie *Eirene*[46]. In ihr fährt der attische Winzer Trygaios auf einem riesigen Mistkäfer gen Himmel, um Zeus zur Rede zu stellen. Doch sind außer Hermes und Polemos alle Götter, weil unwillig über den hellenischen Bruderkrieg, unauffindbar. Schließlich gelingt dem Chor der Bauern und Kleinbürger die Befreiung der von Polemos in einer Höhle eingesperrten Eirene. Eingeflochten ist ein Gebet an Eirene um innerweltlichen, politischen Frieden: „O hochheilige Königin, Göttin, Herrin Eirene, Herrin der Chorreigen, Herrin der Hochzeiten, nimm unser Opfer an"[47].

Wir sind damit bereits an der Schwelle zur *religiösen* Friedensvorstellung, die relativ spät in einem Eirene-*Kult* sich niederschlägt. In seiner Antidosis gibt *Isokrates* ein älteres Zeugnis von einem Eirene-Altar und damit auch für einen Kult[48]. Der Friedensschluß zwischen Sparta und Athen – vermutlich der Friede von 375/4, wie man Philochoros von Athen entnehmen darf[49] – führte zur Anordnung eines jährlichen Opfers. Mit alledem wird Eirene öffentlich als Göttin proklamiert. Es entspricht dieser Deifikation, daß eine Eirene-Statue in Athen auf der Agora um 375 v. Chr. aufgestellt wurde. Sie ist literarisch bezeugt[50] und als Werk des *Kephisodot* bekannt: Eirene mit dem Knaben Plutos auf dem Arm. In der ‚Leukothea' der Münchner Antikensammlung pflegt man eine Kopie des Werkes Kephisodots zu erkennen[51]. Erst aus der mittleren Kaiserzeit stammt eine zweite erhaltene Statue der nun lateinischen Friedensgöttin[52].

[46] Vgl. F. W. Hamdorf, Griech. Kultpersonifikationen der vorhellenist. Zeit (1964) 53–55; V. Ehrenberg, Aristophanes u. das Volk v. Athen (1968) 299–321.

[47] Pax 974/7.

[48] Oratio 15,109f. 1. Zu Isocrates, De pace: K. Bringmann, in: Hypomnemata 14 (1965) 58; D. Gilles, in: Philologus 114 (1970) 195ff.

[49] Jacoby, FGrHist 328 F 151: ὅτε καὶ τὸν τῆς Εἰρήνης βωμὸν ἱδρύσαντο – Dazu Suppl. I, 522f. u. II, 419 Nr. 2–4. s. RAC 8, 438f. Vermutungen über einen Kult bereits im 5. Jh.: F. Matz, Die Naturpersonifikationen in der griech. Kunst (1913) 21; H. Fuchs, Augustin 170 Anm. 3; kritisch hingegen Hamdorf, a. O. 53f.110.

[50] Pausanias 1,8,2; 9,16,2; weitere Eirene-Bilder nennt CIG 1,150 § 47: 'Εν ἑτέρῳ κιβωτίῳ Εἰρήνη ἐλεφαντίνη κατάχρυσος, ferner Pausanias 1,18,3.

[51] Heinr. Brunn, Kleine Schriften I, 328; G. Lippold, Griech. Plastik (1950) 224; Zweifel an der Identität äußerten A. Rumpf, Archäologie 2 (1956) 88ff.; St. Weinstock, in: JRS 50 (1960) 44. – Wie mir Herr R. Hampe freundlich mitteilt, sind die Zweifel von der neuesten Forschung nicht geteilt worden.

[52] Aus Thysdrus, Africa Proconsularis, jetzt Rijksmuseum von Oudheiden in Lei-

Wichtig für die Ausbreitung des *eirene*-Gedankens ist die Münzsymbolik: Um 350/30 gibt es Silbermünzen aus Lokroi mit Darstellungen der Eirene, die auf einem mit Bukranion geschmückten Altar sitzt, in der Rechten einen schlangenumwundenen Stab, das Kerykeion haltend[52a]. Doch bleibt die Friedensgöttin im griechischen Raum eine letztlich seltene Erscheinung, zu den großen und vielverehrten Gottheiten wurde sie nie gezählt – was an sich schon ein geistesgeschichtlich beachtlicher Punkt sein muß. Trotz ihrer Zuordnung bei Hesiod[53] rechnet sie nicht eigentlich zu den Horen[54] und gewinnt kaum politische Bedeutung. H. Fuchs sagt von Eirene treffend: „Sie ist der Friede, aber sie bringt ihn nicht"[55].

Ein wenn auch nur kurzer Blick auf den *lateinischen* Westen ist nicht nur aus Gleichgewichtsgründen geboten, da ja Rom mit seiner bilinguen Kultur den Osten in der Zeitenwende politisch und auch religionspolitisch beherrscht. Es ist zweifellos eine geschichtlich bemerkenswerte Koinzidenz, daß in den Jahrzehnten vor der Geburt Jesu von Nazareth *Caesar* beschlossen hatte, was erst unter *Augustus* zur Ausführung kam: die Einführung des Pax-Kultes im Imperium[56]. Neben den älteren Concordia-Kult trat der der Pax – beide nicht ohne Anleihen bei der griechischen Entwicklung. Pax war *außen*politisch orientiert, Concordia *innen*politisch[57], beide waren aufeinander angewiesen und wurden deshalb auch in des Sallust erster ‚Epistula ad Caesarem senem' als die wichtigste Aufgabe genannt: pacem et concordiam stabilivisse[58]. Möglich ist, daß Caesar selbst sich als pacificator oder pacificus bezeichnet hat, immer im Blick auf die Fremdvölker[59]. Das Ideal der pax wird zunehmend volkstümlicher, vollends unter Augustus. Aus der republikanischen pax Romana wird die pax Augusta

den: J. P. J. Brants, Description of the Class. Coll. of the Mus. of Leiden (1927) 2 u. Taf. 2,4; St. Weinstock, a. O. 46, Tf. 9,2; RAC 8,494f.

[52a] vgl. P. R. Franke-M. Hirmer, Die griechische Münze (1964) Taf. 101 u. St. Weinstock, JRS 50 (1960) 44.

[53] Theogonia 902.

[54] FGrHist Suppl. 2,421 Nr. 28.

[55] H. Fuchs, Augustin, 171,1.

[56] St. Weinstock, in: JRS 50 (1960) 46; Ders., Divus Iulius (1971) 267ff.

[57] Weinstock, Divus Iulius, 260ff.; vgl. z. Cicero: H. Strasburger, Concordia Ordinum (1931; Diss. Frankfurt).

[58] Sallust, Ep. ad Caes. 1,5,3; 1,6,5; zitiert nach E. Skard, Zwei relig. Begriffe: Euergetes-Concordia (Oslo 1932) 99.

[59] Vgl. Weinstock, JRS 50 (1960) 46 unter Bezug auf Dio Cassius 44, 49, 2.

und pax Augusti, ja die pax perpetua[60]. Die Ara Pacis Augustae auf dem Campus Martius in Rom, deren dedicatio auf den Geburtstag der Livia am 30. 1. im Jahre 9 v. Chr. fällt, zeigt das Programmatische der Wende an[61].

Die pax Augusta als kaiserzeitliche Kulturidee mitsamt ihrer Vision eines goldenen Zeitalters hat dann die Alte Kirche und das Mittelalter bis hinein in die Zeit der Romantiker bewegt[62]. Die erste thematische Abhandlung über den Frieden verfaßte noch vor der Zeitenwende *Varro* im verlorenen Logistoricus ‚Pius aut de pace' (nach 40 v. Chr.). Es scheint indes nicht eine philosophische, sondern mehr antiquarische, das ius fetiale betreffende Arbeit gewesen zu sein[63]. Anderseits zeigen die Philippica Cicero's eine plötzliche Vorliebe für diesen religionspolitischen Terminus[64] und beginnt seit *Vergils* Georgica und seit *Tibull* die römische Literatur den Friedensgedanken zunehmend zu besingen[65]. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß selbst in *Vergils 4. Ekloge* (V. 17) der Preis des Friedens mit dem Lobpreis der virtus der Väter verbunden ist und den Sieg zur Voraussetzung hat:

> pacatumque reget patriis virtutibus orbem
>
> „Und er wird den durch die Mannestugenden der Väter befriedeten Erdkreis regieren" (nach H. Hommel).

Hat diese in der Tat bewußte Wende Roms – hin zum Ideal des Friedens – in der Zeit unmittelbar vor dem Eintritt der christlichen Kirche in die Geschichte und dem Aufkommen einer urchristlichen Literatur bereits Auswirkungen in den griechischen, kleinasiatischen und palästinischen Provinzen gehabt, so daß das Wort *eirene* ein Aufhorchen des Hörers veranlaßte? War pax ein politisches Modewort geworden? Man wird die Ausstrahlung religions-politischer Ideen, wie sie Caesar

[60] Vgl. O. Brendel, Die Friedensgöttin, in: Corolla L. Curtius (1937) 212–216; C. Koch, s. v. pax, in: PW 18,4 (1949)2432–34.

[61] Weinstock, a. O. 269. – Zum Problem der Ara Pacis Ders., in: JRS 50 (1960) 44–58; dagegen: J. M. C. Toynbee, in: JRS 51 (1961) 153ff.; E. Simon, Ara Pacis Augustae (1967).

[62] H. J. Mähl, Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis (1965) passim.

[63] Nachweis von H. Dahlmann (R. Heisterhagen), Varronische Studien 1 (1957, Abh. Mainzer Akad.) 167ff.

[64] Weinstock, in: JRS 50 (1960) 46.

[65] Vergil, Georgica 2,425; Aen. 8,185ff.; Tibull, 1,10,69: at nobis, Pax alma, veni spicamque teneto.

behutsam entwickelt und Augustus in die Tat umgesetzt hat, in der sofortigen Auswirkung nicht überschätzen dürfen, zumal nicht in den von Unruhen immer wieder heimgesuchten Ostprovinzen. Am Konzept der pax Romana, die an die Sicherheit des Sieges weiterhin gebunden war, änderte sich nichts. Die nach dem Fall Jerusalems i. J. 70 geprägten flavischen Münzen des Vespasian und Titus mit der Legende ‚Judaea capta' und deren Personifikation unter einem römischen tropaeum[66] sind Zeugnisse der ausstrahlenden Friedens-Konzeption in den Provinzen, d. h. weiterhin eines Friedens durch Sieg.

Soll das heißen, daß der urchristliche Sprachgebrauch unbeeinflußt blieb von der Geschichte des Friede-Kults und Friede-Gedankens der vor- und außerchristlichen Gräzität und Latinität? Eine einfache Bejahung dieser Frage ist ausgeschlossen, zumal das griechische Wort *eirene* eine begriffliche Weite besaß, viel Akzente und Nuancen aufzunehmen vermochte und – anders als šālōm – in Wortfeldern von ganz untheologischen Inhalten vorkommen konnte[67]. Man wird jeweils den Kontext der Rede von der *eirene* genau zu beachten haben, bevor man Urteile ausspricht.

Das christliche Vokabular war in vieler Weise vom hebräischen und griechischen Alten Testament und von der Profan-Gräzität und -Latinität aus mit nicht immer eindeutigen Wort-Angeboten versehen. Das vielfach ‚Schillernde' im Wortgebrauch von *eirene* scheint vorchristlichen Ursprungs zu sein[68].

IV. Wenden wir uns nach diesem knappen Überblick dem eigentlichen Thema, dem Friedensgedanken in der *urchristlichen Literatur* zu, deren Schriften uns in der Sprache der attischen Koine überliefert sind. Würden wir alle semantischen Möglichkeiten in der Verwendung von εἰρήνη darbieten, so wäre ein ähnliches Urteil, wie das vorhin über šālōm im Alten Testament von G. v. Rad zitierte, notwendig[69]. Friede kann urchristlich eine ‚Tugend' sein und als solche ‚Frucht des Gei-

[66] J. M. C. Toynbee, The Hadrianic School (1934) Taff. 17,1–14; A. Reifenberg, Israel's History in Coins from the Maccabees to the Roman Conquest (London 1953) Nr. 27–35.

[67] Schon das siebenfache Vorkommen der Verbindung von ‚Friede u. Eintracht' im 1. Clemensbrief spricht für eine direkte Einflußnahme am Ende des 1. christl. Jhs.

[68] Die an sich notwendige Mitbehandlung von Philo u. Josephus für die jüd. Gräzität war aus zeitl. u. räumlichen Gründen im Rahmen des Vortrags nicht möglich; vgl. Hinweise in: RAC 8,455/57.

[69] Siehe oben S. 9.

stes'[70], kann verbunden mit ‚Sicherheit' die apokalyptische Wachsamkeit, das eschatologische ‚Wachen' und ‚Nüchtern-sein' gefährden[71], vermag der ‚Unordnung' entgegengestellt zu werden[72] und ist doch wieder ein Heilsgut der kommenden Gottesherrschaft[73]. Diese Vielfalt der Bedeutungen ist nicht etwa aus verschiedenen Brief- oder Buchautoren zusammengetragen, sondern entstammt den eindeutig vom Apostel Paulus geschriebenen Briefen der Zeit zwischen 50 u. 55 n. Chr. Schon dieser Hinweis auf den Wortgebrauch des Paulus kann erwarten lassen, daß im urchristlichen Sprachbereich verschiedene Einflüsse zusammenlaufen und deshalb eine das Ganze treffende einheitliche Begrifflichkeit von Friede kaum zu definieren sein wird.

Es verbinden sich, wie das Eingehen auf die Profangräzität und das Alte Testament anzeigte, in unserer Fragestellung der historische mit dem theologischen Aspekt, vielleicht darf man sogar sagen: die traditionsgeschichtlichen mit den linguistisch-semantischen und hermeneutischen Problemen. Deshalb setzen wir ein mit der Frage, wo und in welchen Zusammenhängen die urchristlichen Schriften *Zitate des Alten Testaments* mit Friede-Aussagen aufgenommen haben. Sollte sich vielleicht aus dieser inneren Klammer ein Einfluß von šālōm auf den neutestamentlichen εἰρήνη-Begriff ergeben? Und ferner geht es darum, den spezifisch urchristlichen Anteil an einer möglichen Übersetzung des hebräischen Friedebegriffs in einen griechischen und zugleich christlichen zu bestimmen.

Der vermutlich von einem Schüler des Paulus verfaßte *Epheserbrief* steht natürlich chronologisch nicht an der Spitze, da seine Abfassung erst in die Zeit zwischen 60 u. 70 n. Chr. anzusetzen ist[74], und er ebenso

[70] Gal. 5,22.

[71] 1. Thess. 5,3: Es sind hier die Ungläubigen, die von εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια sprechen und deren blinde Sekurität bestraft wird. Man denke an das: εἰρήνη οὐκ ἔστιν bei Jeremia und Ezechiel (s. oben S. 13).

[72] 1. Kor. 14,33: „... denn Gott ist nicht [einer] der Unordnung (ἀκαταστασία), sondern des Friedens."

[73] Röm. 14,17: „Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geiste". Vom profanen Vergleichsbild bei Luk. 14,31f. abgesehen, ist ‚Friede' nirgends im NT Gegensatz von ‚Krieg' – wohl von ‚Feindschaft', und zwar sowohl im Blick auf Gott wie auf den Mitmenschen.

[74] Daß der Epheserbrief ebenso wie der Kolosserbrief von einem Paulusschüler u. vermutlich im 7. Jahrzehnt verfaßt wurde, ist m. E. sicher; ebenso E. Käsemann, in: RGG³ 2,517ff.; G. Bornkamm, Paulus (1969) 245f. Für die Linienführung unserer Arbeit ist die Authentiefrage ohne Belang. Einen überzeugenden Beweis für die Nichtauthentie des Kolosserbriefes brachte die Heidelberger Diss.

wie der Kolosserbrief zu den Deuteropaulinen rechnet. Der Verfasser schreibt an Heidenchristen, erinnert sie an einst und stellt das Jetzt gegenüber – eine beliebte Form der theologischen Paraklese: Sie haben von Haus aus kein Bürgerrecht in Israel, waren ohne Bund und Verheißung, hatten keine Hoffnung, ja sie waren ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ[75]. Es folgt dann ein für unser Thema entscheidender Abschnitt (2,13–18):

> νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην, καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ· καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς· ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.
>
> „Jetzt aber seid in Christus Jesus ihr, die einst Fernen, zu Nahen geworden in Christi Blut. Denn er ist unser Friede, der die beiden eins gemacht und die trennende Scheidewand, die Feindschaft, niedergerissen hat, da er in seinem Fleische das Gesetz mit Geboten und Satzungen abgetan hat, um Frieden stiftend die zwei in ihm zu einem neuen Menschen zu vereinen und beide in einem Leibe mit Gott durch das Kreuz zu versöhnen, da er in ihm die Feindschaft getötet hatte. Und so kam er zu verkünden Frieden euch, den Fernen, und Frieden den Nahen; denn durch ihn haben wir, beide Teile, Zugang in einem Geist zum Vater."

Es handelt sich um die Begründung, warum jetzt in der Zeit des Glaubens an Jesus Christus sich die Stellung der angesprochenen Heiden vor Gott und in der Welt Israel und seinen Verheißungen gegenüber geändert hat. Hierbei wird in einem durchreflektierten Text auf Trito- und Deuterojesaja zurückgegriffen (57,18f und 52,7)[76], um diese

von W. Bujard, Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen 1971 (Göttingen 1973).

[75] Der Ausdruck ἄθεοι, der nur hier im NT begegnet, besagt sachlich dasselbe wie Gal. 4,8: οὐκ εἰδότες θεόν. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß hier der hebr. Ausdruck aus Jes. 57,20f. רשע aufgenommen u. wiedergegeben worden ist, der in der LXX mit ἄδικοι bzw. ἀσεβεῖς übersetzt wurde. Siehe folgende Anm.

[76] Die infragekommenden Texte lauten nach der LXX: Isaias 57,18b–21: ... καὶ ἔδωκα αὐτῷ παράκλησιν ἀληθινήν, εἰρήνην ἐπ' εἰρήνην τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς

Stellen auf Christus zu beziehen. Bereits Martin Dibelius hatte vor 45 Jahren unseren Abschnitt als Exkurs angesehen, der die Beziehung von Jes. 57,18f auf Christus herstellen und darlegen soll, *inwiefern Christus unser Friede ist*[77]. Seither hat sich durch die Erforschung der Einwirkung gnostischer Erlöservorstellungen auf die Bildersprache einiger neutestamentlicher Schriften[78] die Meinung herausgebildet, gerade an unserer Stelle sei ein ursprünglich gnostisch-urchristliches Erlöserbild mit kosmischen Bezügen sekundär vom Verfasser unseres kanonischen Briefes aufgenommen, redigiert und theologisch vergeschichtlicht worden[79]. Wir teilen weitgehend diese Ansicht, wollen jedoch der Frage hier nicht nachgehen und nehmen den Text wie er vorliegt – verzichten also auf eine Untersuchung der Frage von Tradition und Redaktion an dieser Stelle. Die stilistische und thematische Geschlossenheit, auch die Verklammerung der Verse im vorangehenden und nachfolgenden Kontext rechtfertigen dieses Verfahren.

In einem Prädikatssatz am Anfang wird über Christus die entscheidende Aussage gemacht: αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν. Dieser Satz begründet die vorhergehende Feststellung: Ihr Heidenchristen und einstigen Gottlosen seid jetzt durch Christi Blut aus Fernen zu Nahen geworden. Diese Aussagen nehmen Jesaja 57,19 auf und führen zu einer epexegetischen Glosse: Der dort genannte Friede ist unsere εἰρήνη, und zwar in Jesus Christus geschichtlich uns gegeben. Sodann: Die dort genannten ‚Fernen' – historisch war bei Trito-Jesaja das Volk Israel im Exil gemeint – werden als Gottferne und Heiden interpretiert, während die Nahen die Bürger der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ sind[80]. Die

ἐγγὺς οὖσιν· καὶ εἶπεν κύριος Ἰάσομαι αὐτούς· οἱ δὲ ἄδικοι οὕτως κλυδωνισθήσονται καὶ ἀναπαύσασθαι οὐ δυνήσονται. οὐκ ἔστιν χαίρειν τοῖς ἀσεβέσιν, εἶπεν κύριος ὁ θεός. ibid. 52,7: ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελλιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά, ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιων Βασιλεύσει σου ὁ θεός. – Diese letzte Stelle wird in der rabbinischen Literatur auf den Messias bezogen: Strack-Billerbeck 3,587; vgl. auch Micha 5,3f.: διότι νῦν μεγαλυνθήσεται ἕως ἄκρων τῆς γῆς. καὶ ἔσται αὕτη εἰρήνη.

[77] M. Dibelius (hrsg. v. H. Greeven), in: Handb. z. NT 12[3] (1953) 69f.

[78] H. Schlier, Christus u. die Kirche im Epheserbrief (1930); R. Bultmann, Theologie des NT[6] (1965) 166ff.; K. Rudolph, in: ThR 37 (1972) 295ff.

[79] In Aufnahme von Thesen H. Schlier's a. O.: G. Schille, Frühchristl. Hymnen (1965) 24ff.; J. Gnilka, in: Die Zeit Jesu. Festschr. H. Schlier (1970) 190–207 und Ders., Der Epheserbrief (1971) 147ff. Gegen eine literar. Vorlage aus gnost. Kreisen: R. Deichgräber, Gotteshymnus u. Christushymnus ... (1967) 165ff.; neueste Behandlung der Stelle in: Bibl. Zs. 17 (1973) 79–102 durch H. Merklein.

[80] Der Kontext macht bereits deutlich, daß εἰρήνη hier das Heil- und Ganzsein,

exegetische Freiheit des Verfassers führt zur Uminterpretation, insofern in V. 13 mit Nahen und Fernen eine Bestimmung des Verhältnisses zu Gott bezeichnet wird, und die Intention offenbar dahin geht, die Spaltung der Menschen in Israeliten und ἄθεοι = ἔθνη, in Juden und Heiden, als in Jesus Christus, unserer εἰρήνη, beseitigt zu verkünden[81]. Nun will der Trito-Jesaja-Text zwar das Einssein als Friede der Nahen und Fernen des Volkes Israel ausdrücken, aber er schließt die Gottlosen explizit vom Heile aus. Freilich ist der Widerspruch zwischen alttestamentlichem Text und seiner Auslegung im Epheserbrief dann inhaltlich aufgehoben, wenn man einsieht, daß der Verfasser die Heidenchristen nur auf ihre Vergangenheit anspricht und diese jetzt (νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) eben Nahe ‚durch Christi Blut', also durch den Kreuzestod Jesu, geworden sind.

Damit aber wird der Friede zweifellos *im Angebot* der Verkündigung für alle Menschen, Völker, ja Rassen durch Christus herausgestellt, aber nicht etwa die ‚Pazifizierung des κόσμος'[82] oder ‚der Friede mit Gott und Friede der Menschheit'[83] universal konstituiert. Zwar spricht der Text in 2,14 von τὰ ἀμφότερα und dann in 2,17 von οἱ ἀμφότεροι, um das *Einsmachen* als Niederreißen der trennenden Scheidewand zu erklären und das *Friedemachen* als Schaffen eines *neuen* Menschens in Christus zu interpretieren[84]. Mit diesen Bildern ist nun aber verbunden der Begriff der *Feindschaft*, der hier – ebenso wie Röm. 8,7 und Jak. 4,4 – den menschlichen Ungehorsam als Nichtachtung und deshalb objektive Feindschaft gegen Gott auslegt. Mit Krieg hat Feindschaft hier nichts zu tun[85], wohl aber tritt als Gegenbe-

die Aufhebung eines Gemeinschaftsrisses, nicht aber die Beendigung etwa von Krieg bedeutet. Das Wort steht in der semantischen Linie von šālōm.

[81] M. Dibelius, a. O. 69 verweist darauf, daß ‚Nahe' und ‚Ferne' oder ‚Fremde' jüd. Bezeichnungen für Israeliten u. Heiden gewesen sind. Vgl. Billerbeck 3, 585–587.

[82] Eine ungeschickte Formulierung bei J. Gnilka, in: Festschr. Schlier 206; die folgende christozentrische Interpretation der Epheserstelle hebt richtig jene Formulierung auf.

[83] W. Foerster, in: ThWb 2,414.

[84] Die Aussagen von V. 14: ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν und V. 15: κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην interpretieren sich gegenseitig u. machen deutlich, daß der hebr. šālōm-Begriff hier entfaltet u. auf Christus bezogen wird.

[85] Ein erstmaliges Gegenüberstellen von εἰρήνη und πόλεμος in christl. Literatur ist, wenn wir von einer umstrittenen Stellenkombination bei Clemens Rom. 2,2 und 5,2 absehen, bei Ignatius, Eph. 13,2 zu greifen: οὐδέν ἐστιν ἄμεινον

griff der Feindschaft Friede auf, ähnlich wie bei Paulus im Römerbrief (5,10) das ‚Versöhntwerden'. Unbildliche und bildliche Aussagen gehen ineinander über, die theologische Vokabel bedarf der bildlichen Analogie, um die Beseitigung der Feindschaft als Einreißen der Mauer zu verdeutlichen[86]. Nun aber wird die Feindschaft durch eine Apposition als „Gesetz mit Geboten und Satzungen"[87] bestimmt und die Zerstörung dieses Gesetzes „durch sein (Jesu Christi) Fleisch" als Grundlage des Friedemachens oder besser ‚Friedestiftens' erkannt. Das kann nichts anderes heißen, als daß das Gesetz als Mittel der Sünde und Ort der Sünde die Feindschaft als Nichtachtung Gottes bezeichnet[88]. Wir meinen, daß mit Christi Fleisch auf den historischen Kreuzestod hingewiesen wird, nicht auf die Inkarnation[89]. Im Kreuzesgeschehen, auf das noch einmal in Vers 16 hingewiesen wird, ist die Stiftung des Friedens durch Christus direkt auf ein geschichtliches Ereignis festlegbar. Und dieses Geschehen wird negativ als ‚Töten der Feindschaft', positiv als ‚Versöhnung mit Gott durch das Kreuz' entfaltet (2,16). Auch dieser Gedanke, daß das ‚Töten der Feindschaft' Versöhnung erwirkt und das ‚Blut Christi' Frieden begründet, ist nur vom jüdischen Opfergedanken her zu verstehen und Ausdruck des urchristlichen Ringens um ein Verstehen des Todes Jesu Christi als Heil und Friede der – daran glaubenden – Menschen[90].

εἰρήνης, ἐν ᾗ πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων – wo aber die Worte Ausdruck einer mytholog. Sicht der δύναμις τοῦ σατανᾶ sind, gegen deren Wirken der Gemeinde die häufigen Zusammenkünfte εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν empfohlen werden. – Siehe auch Luk. 14,31f. – Zum Begriff ‚Feindschaft' vgl. Foerster in: ThWb 2, 811ff.: der Sprachgebrauch im AT und NT bestätigt das über Frieden Ausgeführte.

[86] Daß mit der ‚Mauer' und ihrer Öffnung oder Sprengung gnostische Bilder in Eph. aufgenommen worden sind, hat H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief (1930) 18ff. nachgewiesen. – Die neutrische Form ἀμφότερα in 2,14 könnte ebenfalls auf einen gnost. Satz der Überlieferung zurückgehen.

[87] Eine andere Fassung der griech. Genetivverbindungen: „Das Gesetz der aus Verordnungen bestehenden Gebote" (Gnilka, a. O.).

[88] Die andere Möglichkeit könnte darin erblickt werden, daß das Gesetz Mittel oder Ausdruck der Spaltung von Juden u. Heiden ist. F. Mussner, Christus, das All u. die Kirche[2] (1968) 82ff. verweist als Beleg für dieses Verständnis auf den Aristeasbrief: § 139. – Aber die Feindschaft ist vorrangig die des griech. Menschen gegen Gott.

[89] Für Bezug auf die Menschwerdung Christi unter Hinweis auf Joh. 1,14 u. die von redaktionellen ‚Zusätzen' befreiten Hymnen in Kol. 1,15–20 u. Phil. 2,5–11: Gnilka, a. O. 199f.

[90] Zur Sachfrage bei Paulus: R. Bultmann, Theologie des NT[6] (1965) 289ff.

Eine Schwierigkeit liegt im Verstehen der doppelten Orientierung von Feindschaft und von Friede. Sie werden ausgesagt von dem Verhältnis der Menschen zu Gott und vom Verhältnis der Nahen und Fernen, nämlich der Juden zu den Heiden[91]. Und der Schlußvers 18 stellt fest, „daß wir durch ihn (Christus) beide in einem Geiste, den Zugang zum Vater haben“[92]. Es wird ein Gedanke festgehalten, der Epheser 3,12 in anderer Form wiederkehrt, der vor allem aber im Römerbrief 5,1f im Zusammenhang der bald zu behandelnden Aussage über den „Frieden zu Gott“ ebenfalls seinen Ort hat.

Der besprochene Abschnitt, der Feindschaft und Friede antithetisch gegenüberstellt, fixiert den Wendepunkt in der Kreuzigung Christi, erklärt Christus zum Friedensbringer und Eröffner des Zugangs zu Gott sowie der neuen Einheit von einstmals in der Welt Geschiedenen und objektiv als Feinden Lebenden. Ein *Doppeltes* wird also versucht auszusagen:

1. Friede und Versöhnung werden mit Jesus Christus derart verbunden, daß die Ursache des Friedens im Blute Christi, in seiner Kreuzigung verankert wird. Der Friede wird also durch das Kreuzesereignis konstituiert und gleichzeitig wird die Kreuzigung in ihrem Skandaloncharakter[93] als Friede interpretiert.

2. Der Friede als Beseitigung der Feindschaft wird in *zwei* Richtungen gesehen, ohne freilich in der Entfaltung diese Dimensionen klar zu scheiden: er betrifft als Versöhnung das *Gott-Mensch*-Verhältnis, den dem versöhnten Menschen freigegebenen Zugang zu Gott; und er führt zur *Einheit* der Getrennten *in der Kirche,* zur Aufhebung der Zäune der Feindschaft. Die Verklammerung von Friede als Gottesgeschenk in Jesus Christus an die Glaubenden als Freigabe des

[91] Gnilka, a. O. 196ff., möchte das Nebeneinander von „kosmisch-räumlicher“ u. „völkisch-geschichtlicher Betrachtung“ zum Kriterium einer literar. Scheidung von Vorlage u. Redaktion machen. Mir scheint das paradoxe Ineinander der kosmischen u. geschichtlichen Dimension, der theologisch-existentialen und theologisch-ethnologischen Gedanken das spezifisch Christliche der Stelle u. nicht literargeschichtl. auflösbar zu sein.

[92] Gnilka, a. O. 206 möchte das ‚Lied‘ mit 2,17 schließen lassen u. sieht 2,18 als Überarbeitung an.

[93] Es geht immer wieder in den Anfängen christl. Theologie darum, dem Tod Christi am Kreuz seinen falschen Anstoßcharakter zu nehmen u. ihn als Heil zu verstehen. In dieser Absicht sind Eph. 2; Kol. 1,20; 1. Kor. 1,18ff.; 2. Kor. 5,14ff. u. Röm. 5,1–11 zu verstehen. Thema ist das Kreuz, während der Friede Interpretament des Kreuzes Christi ist.

Zugangs und Friede als Einheit der Menschenwesen und der Völker wie Rassen im Leibe Christi als Kirche ist konstitutiv[94].

Eine Aussage, die durch die Aufnahme gerade des alttestamentlichen Textes Jes. 52,7 veranlaßt ist, haben wir bisher unbeachtet gelassen: Es heißt in V. 17 nicht: „Und so kam er und wurde zum Frieden ..."[95], sondern: „... und verkündete den Frieden ...". Es wird also nacheinander ausgesagt:

V. 14 Christus ist unser Friede.
V. 15 Christus stiftet Frieden.
V. 16 Christus versöhnt die Feinde in einem Leib mit Gott.
V. 17 Christus verkündet den Frieden.

Mit diesem letzten Vers wird das aus Deutero-Jesaja genommene innere Gerüst der šālōm-Aussagen vollends deutlich, insofern Jesus Christus, der der Friede ist, nun sich selbst und das Kreuzesereignis als Frieden verkündet[96].

Die Stelle Jes. 52,7 wird erneut am Schluß des Briefes, Epheser 6,15, aufgenommen, wo freilich das Verb substantiviert wird und vom ‚Evangelium des Friedens' die Rede ist, das wir, mit dem ‚Panzer der Gerechtigkeit' und dem ‚Schild des Glaubens' angetan, – ‚an den Füßen beschuht mit der Bereitschaft'[97] zur Frohbotschaft des Friedens – verkünden sollen. Daß jetzt der Inhalt der Frohbotschaft mit ‚Friede' bezeichnet wird, ist inhaltlich von Epheser 2,14ff und formal allein von der Jesajastelle her verständlich. Daß bei diesem Friedensbegriff des Epheserbriefes der Akzent wesentlich auf dem Versöhnungshandeln Gottes in Christus liegt und dieses im Kreuzesereignis kristallisiert erscheint, hat in der Geschichte des Wortes ‚Friede' in Theologie und Liturgie sich prägend ausgewirkt.

[94] M. Dibelius, a. O. 69 sieht hier eine Entfaltung der Kol. 1,20 ausgesprochenen kosmischen Versöhnung des Alls.

[95] M. Dibelius, a. O. 94: eigentlich wäre ἐγενήθη εἰρήνη am Platz.

[96] Ein ähnlicher Gendankengang liegt 2. Kor. 5,18–21 vor, dort auf die καταλλαγή und den λόγος τῆς καταλλαγῆς bezogen; E. Dinkler, in: Die Zeit Jesu, Festschr. H. Schlier (1970) 169ff.; vgl. auch Acta 10,36.

[97] Im Zusammenhang der πανοπλία τοῦ θεοῦ (Eph. 6,11) ist hier die Rede von der ἑτοιμασία, ein aus der LXX aufgenommener Begriff, der im Anschluß an Psalm 9,38 die Bereitschaft zum Evangelium des Friedens, d. h. von Jesus Christus als šalōm, ausdrücken soll. Auch hier ist der ganze Wortschatz allein vom AT aus zu verstehen, nicht nur das Bild der Waffenrüstung, das auch noch im Römerbrief 13,12, wiederkehrt u. in Qumran entwickelt erscheint. – H. Schlier, Der Brief an die Epheser[6] (1968) 296 richtig: der Ton liegt in 6,15 auf εἰρήνη, nicht auf εὐαγγέλιον.

Es hat nun freilich den Anschein, als sei der eben besprochene grundlegende Text des Epheserbriefes eine hymnische Erweiterung und eine mittels der Jesajazitate vorgenommene, gedankliche Fortentwicklung dessen, was im *Kolosserbrief* 1,19f steht. Diese Stelle muß hier einbezogen werden, obgleich keine explizite Aufnahme eines alttestamentlichen Zitats vorliegt:

> ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
>
> „... denn es gefiel (Gott), in ihm die ganze Fülle wohnen zu lassen und durch ihn alles auf ihn zu versöhnen – indem er Frieden stiftete durch das Blut seines Kreuzes –, durch ihn sowohl das auf Erden als auch das in den Himmeln."

Auch hier handelt es sich um einen Hymnus[98], den Ernst Käsemann in einer urchristlichen Taufliturgie verankern möchte[99], der von 1,15–20 reicht und ebenfalls gnostische Motive verarbeitet hat. Das Heilswerk Christi wird durch die Inkarnation eingeleitet und in der beinahe kosmischen Versöhnung gesehen, die interpretiert und zugleich begründet wird durch die Parenthese: „indem er Frieden stiftete durch das Blut seines Kreuzes". Wieder sind ‚Friede und Versöhnung' verknüpft und Ausdruck dessen, was „durch das Blut seines Kreuzes" geschah. Aber hier ist *Subjekt* des Handelns und ‚Friedestiftens' *Gott* – nicht wie im Epheserbrief Christus. Auch sind der Friede und die Versöhnung kosmisch, die Erde und die Himmel, also Menschen und Gott, zusammenführend[100]. Von einer Folgerung vom Frieden im Sinne des als Geschenk erhaltenen šālōm auf das Verhältnis der Menschen zueinander ist hier keine Rede. Es ist offenbar mehr an das ‚Heil in Christus' gedacht als an ‚Friede', zumal der folgende Text mit dem Schema des Einst-Jetzt[101] zur paränetischen Auswertung ansetzt, an die Feindschaft im Trachten und Sinnen erinnert, sowie ans Versöhntsein „durch den Tod seines Fleischesleibes" (1,21f). – Wieder geht es um die Verbindung von Stiftung des Friedens und der Versöhnung

[98] Zur Form des Hymnus: R. Bultmann, in: Exegetica (1967) 290.

[99] E. Käsemann, in: Festschr. R. Bultmann (1949) 133–148 (= Exeget. Versuche u. Besinnungen I [1960] 34ff.).

[100] Zum Text im Briefzusammenhang: E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser u. an Philemon (1968) 77ff.

[101] Das Bekehrungsthema ποτέ ... νυνί ging im Epheserbrief dem Hymnus voran.

durch das Kreuzesereignis, wobei der hier kosmische Friedensgedanke ganz in der Geschichte verankert wird[102].

Da von *Friede* und von der *Versöhnung des Alls* gesprochen wird, kommen wir um die Frage nicht herum, ob nun dieser Friede als Heil Christi in seiner kosmischen Bedeutung *universal* und damit uneingeschränkt ist? Die Frage läßt sich – auch im Sinne von den Verfassern von Epheser- und Kolosserbrief – eindeutig im Anschluß an 2. Kor. 5,19ff beantworten. Dort heißt es, daß „Gott es war, der in Christus die ‚Welt' mit sich versöhnte"[103], womit in der Sprache des Paulus die *Menschenwelt* gemeint ist. Damit ist gesagt, daß das Versöhnungsgeschehen für alle von Gott gesetzt wurde und nun „unter uns die Verkündigung der Versöhnung aufgerichtet" wurde, weil eben der Friede wie das Heil darauf warten, von den Hörern der Botschaft „Lasset euch versöhnen mit Gott" ergriffen zu werden. Es gibt also in der urchristlichen Literatur, das kann schon jetzt gesagt werden, keinen Menschheitsfrieden unter Ausklammerung Gottes und Christi, *keinen* ent-theologisierten und damit *religiös neutralisierten* Frieden. Dem christlichen *eirene*-Gedanken ist durch das vorausgesetzte und erschlossene Gottesverhältnis durch Christi Tod eine dem Kosmos als solchem befremdliche Exklusivität eigen[104].

Wie sehr das in den beiden deuteropaulinischen Briefen entwickelte Gedankengut auf dem Boden der Theologie des Paulus sich erhebt, zeigt nun deutlich der *Römerbrief* an einer wichtigen, wenn auch in der Textkritik umstrittenen[105] Stelle: 5,1.2 und 9.10.

[102] Der von E. Käsemann, a. O. herausgearbeitete mögliche vorchristlich gnostische Hymnus, soll hier nicht erörtert werden, weil uns allein der kanonische Text der Redaktion beschäftigt.

[103] Die Stelle lautet: ... ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ was Luther, mit der Vulgata, wie folgt übersetzte: „Gott war in Christus u. versöhnte die Welt mit sich selbst." Das ist philologisch nicht auszuschließen, würde aber bei Paulus den nur hier zu fassenden Gedanken postulieren, daß Gott in Christus ist. – Zur hier gegebenen Übersetzung: H. Lietzmann, An die Korinther[5] (1969) 126; E. Dinkler, in: Festschr. H. Schlier 177f.

[104] Daraus folgt, daß die neutestamentl. Friede-Aussagen nicht von der Bindung an das Kreuzesgeschehen sich ablösen u. ideologisieren lassen, um dann im politischen Raum als ‚Beitrag der Kirche' oder der christlichen Theologie eingebracht zu werden. – Zur christologischen Prägung vor allem des paulinischen u. johanneischen Friedensgedankens: P. Stuhlmacher, Der Begriff des Friedens im NT u. seine Konsequenzen (in: W. Huber, Histor. Beiträge z. Friedensforschung, 1970, 21–69).

[105] In der Regel lasen die protestantischen Exegeten an dieser Stelle Indikativ Praesens, die katholischen Exegeten Konjunktiv bzw. Adhortativ. *Einerseits*:

1f. Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν [τῇ πίστει] εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν, καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ....

Da wir nun gerechtgesprochen sind aus Glauben, laßt uns Frieden halten mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus, durch den wir auch im Glauben den Zugang bekommen haben zu dieser Gnade in der wir stehen, und laßt uns rühmen der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes....

9f. πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ.

Um wieviel mehr werden wir – jetzt gerechtgemacht in seinem Blut – durch ihn gerettet werden vom Zorn. Denn wenn wir, als wir Feinde waren, mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, um wieviel mehr werden wir dann als Versöhnte gerettet werden durch sein Leben.

Die Textüberlieferung von 5,1 ist schwankend hinsichtlich des ‚Frieden-habens': die große Mehrzahl der Textzeugen und alle alten Handschriften bieten den Konjunktiv bzw. Adhortativ, eine Minderheit den Indikativ[106]. So richtig es ist, daß man lautlich nicht zwischen kurzem

H. Lietzmann, in: Hb z. NT 8^4 (1933) 58; er führt das ω statt o auf die Möglichkeit eines Hörfehlers beim Diktat des Paulus zurück: „Er sagte vielleicht echomen, meinte ἔχομεν, Tertius (Röm. 16,22) schrieb aber ἔχωμεν: selbst das wäre ohne Schwierigkeiten anzunehmen, wenn es gelänge, das ω bis in den Originalbrief zu verfolgen. Der Sinn muß auch hier über den Buchstaben siegen: ἔχομεν gibt allein den echten paulinischen Sinn." *Anderseits* O. Kuss, Der Römerbrief^2 (1963) 201: Er verweist auf die eindeutige Hss-Überlieferung und fährt fort: „... vor allem aber wird man sich vergegenwärtigen müssen, daß der Kohortativ an dieser Stelle paulinischem Denken in der Tat keineswegs unmöglich ist." Ebenfalls für Konjunktiv: W. Sanday u. A. C. Headlam, Romans (ICC, 1902) 120 u. C. H. Dodd, Romans (in Moffatt Commentary, 1932) 72f.

[106] Nach freundlichen Zusatz-Kollationen des Instituts für neutestamentliche Textforschung (K. Aland) Münster sowie Väter-Belegen des Vetus Latina Instituts Beuron (B. Fischer) ist die Bezeugung – bei Ausfall der Papyri (der Text von p^{46} beginnt erst mit 5,17) – wie folgt:

εχωμεν: ℵ*A B* C D K L. 049. 056. 1142. 0151. 7. 33. 61^{cor}. 81.
Augustinus, Pelagius, Paulinus von Nola, Cassiodorus.

εχομεν: ℵ¹B^3 G P Ψ. 0220^{vid}. 51.57.61*. 88.pm al
Ambrosiaster, Leo, Prosper, Beda.

(Angabe der Majuskeln vollständig, Minuskeln etc. in Auswahl). –

und langem o in der Aussprache unterschied, so scheint mir die methodisch als vorrangig zu beurteilende lectio difficilior in der Adhortativ-Lesart vorzuliegen[107], die wir in der Übersetzung geboten haben.

Der *Gedankengang* in 5,1–10 ist dann: Wir sind aus Glauben gerechtfertigt – wir sollen den Frieden mit Gott, den wir geschenkt erhielten, nicht preisgeben – wir sind versöhnt mit Gott als einstige Feinde durch den Tod des Gottessohnes – als Versöhnte werden wir gerettet werden. Das ist in immer neuen Wendungen der Versuch des Aussagens und Bezeugens des widerfahrenen Heils. Wenn Paulus in diesen Gedankengang die Mahnung, den Frieden festzuhalten, einfügt, so kann das seinem öfter belegbaren Verbinden von Indikativ und Imperativ entspringen, es könnte aber auch in Anlehnung etwa an Psalm 34,15 formuliert sein: „Suche den Frieden und jage ihm nach“[108]. Wesentlich ist hier Dreierlei: Einmal, daß man nicht sagen

Es läßt sich kaum wahrscheinlich machen, daß der Schreiber des Sinaiticus (also ℵ¹) selbst die Verbesserung von ω in o durchführte. Aufgrund der *äußeren* Textkritik ist kein Zweifel an der Priorität der Konjunktiv-Lesart möglich.

[107] Es ist *für* die Indikativ-Lesart u. eine Übersetzung: „nachdem wir nun aus Glauben gerechtfertigt sind haben wir Frieden mit Gott ...“ anzuführen, daß die neutestamentl. Textentwicklung allgemein „von Indikativ zum Konjunktiv u. nicht umgekehrt“ geht – so richtig K. Aland brieflich; endlich, daß der inhaltliche Aufbau des Römerbriefs erfordere, in 5,1 ein Resumée dessen zu bekommen, was nun den Glaubensstand in der Rechtfertigung ausmache. Für letzteren Grund: R. Bultmann, Theologie des NT[5] (1965) 275 Anm. 1; ders., in: Exegetica (1967) 202f. vgl. 424ff. – Meine Entscheidung *gegen* diese vom inhaltlichen Konzept des Paulus, von einer ‚Sachkritik‘ getragenen Darlegungen ist durch die an dieser Stelle gewichtige und *eindeutige äußere Bezeugung der Hss* getragen. Die lectio difficilior des Konjunktiv liegt im Bereich der theologischen Denkmöglichkeiten des Apostels; sie ist *nicht* entscheidend für den hier behandelten neutestamentl. Friedensgedanken, bringt aber eine neue Nuance ins Bild.

[108] Ps. 34,13–17 wird 1. Pt. 3,10–12 zitiert, dort auch: ζητησάτω εἰρήνην καὶ διωξάτω αὐτήν. – Vgl. noch Jesaja 27,5 nach LXX: ποιήσωμεν εἰρήνην αὐτῷ, ποιήσωμεν εἰρήνην. Zum Imperativ Röm. 5,1 wäre zu vergleichen Röm. 14,19: ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους. Freilich ist hier zweierlei gegen einen Ausschlag für Konjunktiv in Röm. 5,1 zu vermerken: es ist hier nicht von der Gabe der εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν die Rede, und sodann steht auch hier die LA in Konkurrenz mit einer Indikativ-Variante. Die Bezeugung der Hss. ist (Majuskeln vollständig, Minuskeln und Väter in Auswahl):

διωκομεν: ℵ A B F G L P 048. 0150. 0209. 88. 326 al.

διωκωμεν: C D Ψ. 049. 056. 0142. 0151. 33. 81. pm al Ambrosiaster, Augustinus, Sedulius, Cassiodorus, Gregor von Tours, ferner die aeth. u. armen. Hss (freundl. mitgeteilt von K. Aland).

kann, Paulus sei durch ein Zitat aus dem AT gezwungen worden, so und nicht anders vom Frieden zu schreiben. Sodann aber, daß der Apostel vom Heil im Sinne des šālōm spricht und dieses für ihn proleptisch schon Gegenwart sein kann, obgleich es noch Zukunft ist. Endlich, daß in 5,9.10 die Worte ‚gerechtgemacht' und ‚versöhntsein' austauschbar, synonym verwendet sind. Daraus aber folgt, daß es 5,1 der Sache nach auch heißen könnte: ‚Da wir nun versöhnt sind aus ‚Glauben' (– und wir fahren fort mit 2. Kor. 5,20:) ‚Lasset euch versöhnen mit Gott'[109].

Stärker in den Einflußbereich des Alten Testaments und seines šālōm-Begriffes bringt uns der *Hebräerbrief*. Der Grundgedanke von Psalm 110 wird aufgenommen: Jesus ist der bleibende Hohepriester Melchisedek. Das Thema klingt mehrmals an: 5,5ff; 6,20; 7,10ff, wird aber nur 7,1–3 unter Zitierung von Genesis 14,17–20 ausgeführt:

> Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισέδεκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ συναντήσας Ἀβραὰμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων καὶ εὐλογήσας αὐτόν, ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ, πρῶτον μὲν ἑρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης, ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὅ ἐστιν βασιλεὺς εἰρήνης, – ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.
>
> „Dieser Melchisedek nämlich, König von Salem, Priester des höchsten Gottes, der begegnete Abraham als er von der Niederwerfung der Könige zurückkehrte und segnete ihn. Und Abraham teilte ihm den Zehnten von allem zu. Zuerst wird sein Name übersetzt: König der Gerechtigkeit, dann aber auch König von Salem, das heißt: König des Friedens – ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum, der weder einen Anfang der Tage noch Ende des Lebens hat, dem Sohne Gottes aber gleichgestellt, er bleibt Priester für immer."

Absicht der Stelle im Briefkontext ist, in Melchisedek – einer heilsgeschichtlich für den Verfasser gar nicht wesentlichen Person – nicht

Aufgrund der Breite u. des Gewichts der Bezeugung hat auch hier die adhortative Konjunktiv-Lesart den Vorzug. – In der Textüberlieferung von p^{46} liegt an dieser Stelle eine Lücke vor.

[109] Es liegt hier ein ähnlicher Gedankengang vor wie Gal. 5,25: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν. Zur Frage Indikativ-Imperativ: R. Bultmann, Theologie des NT[5] (1965) 334f. Zu διώκειν εἰρήνην: 2. Tim. 2,22; Hebr. 12,14. – Die hier vorgetragene Option für ἐχωμεν als ursprüngliche Lesart in Röm. 5,1 ist

den Typus Aarons, sondern des levitischen Priestertums herauszustellen und Christus als Sohn Gottes, *König des Friedens* und der Gerechtigkeit unter christologischer Auslegung der Worte von Psalm 110,4 typologisch zu erweisen[110]: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks". Es soll vom Alten Testament aus in einer Gestalt der Abrahamsgeschichte Jesus als Sohn Gottes, als Priester und Mittler zwischen Gott und Menschen durch die Verbindung zweier Textstellen erwiesen werden: Da Jesus ‚König der Gerechtigkeit, König des Friedens' und ‚ohne Stammbaum' ist, so ist die Aussage von Psalm 110 auf ihn deutlich abgezielt – sc. nach Ansicht von Hebr. 7.

Die Stelle ist zusammenzusehen mit der Prophetie Jesaja 9,6: „Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und seine Herrschaft kommt auf seine Schulter, und er wird genannt: Wunderrat, starker Gott, Erzvater, Friedefürst" – eine Aussage, die mit Hebr. 7,2 und Eph. 2,14 die Verbindung von Christus und *eirene* entscheidend festigte und durch die Liturgie geschichtlich ausstrahlte[111].

Neben diesen christologischen Aussagen, die sich des ins Griechische übersetzten šālōm-Begriffes bedienen, ist nun noch auf die zunächst unchristologische und von Haus aus jüdische *Grußformel* „Friede sei mit euch" einzugehen[112]. Durch ihre Aufnahme in die Aussendungsrede Jesu an die Jünger (Mt. 10,12; und Luk. 10,5): „Tretet in das Haus ein und grüßt: Friede sei mit diesem Hause" hat der Gruß eine Autorisierung erhalten, auch wenn darin genetisch der alttestamentliche šālōm-Gruß zu erblicken ist. Freilich erhält das Grußwort sofort einen unüberhörbaren Sinn, wenn am Schluß des Johannesevangeliums

ausschließlich methodisch motiviert und ist sich bewußt, damit gegen Lietzmann, Bultmann und viele andere zu entscheiden. – Zur Synonymität von Rechtfertigung u. Versöhnung bei Paulus: P. Stuhlmacher, a. O. 35.

110 Zur umstrittenen Stelle: H. Windisch, in Hb z. NT 14² (1931) 61; E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk (1939) 134; R. Bultmann, in: Exegetica (1967) 377; O. Michel, Der Hebräerbrief¹² (1966) 255ff. Zum Zeugnis der Qumran-Schriften kürzlich erneut: Y. Yadin, in: IEJ 15 (1965) 152–4.

111 Anklänge an diese Stelle sind im Lukas-Evangelium 1,32.33 zu finden. Der deutsche Text ist am hebr. Text orientiert. Die LXX übersetzt Jes. 9,5.6a: ὅτι παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ, καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος· ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας, εἰρήνην καὶ ὑγίειαν αὐτῷ. μεγάλη ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ, καὶ τῆς εἰρήνης αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ὅριον ἐπὶ τὸν θρόνον Δαυιδ ...

112 Der Gruß: εἰρήνη ὑμῖν ist direkte Übersetzung von שלום לכם : Lukas 24,36 (textus receptus) und in der Erweiterung εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ: Lukas 10,5; Mt 10,12f.

der Auferstandene die ihm Begegnenden dreimal mit „Friede sei mit euch" grüßt und damit Friede spendet.

Als Parallelentwicklung ist der literarische *eirene*-Gruß in den *Briefformularen* des Urchristentums anzusehen, wo nahezu ohne Ausnahme in den Praescripten nach der superscriptio und adscriptio die salutatio mit den Worten erscheint: „Gnade sei mit euch und Friede, von Gott unserem Vater und Herrn Jesus Christus"[113]. Auch diese Briefformeln sind hinsichtlich des Friede-Grußes eine Aufnahme von šālōm als Jahwes Gabe: Seit Anfang des 6. Jhs. v. Chr. ist auf hebräischen Ostraka der šālōm-Gruß nachweisbar. Bis in Briefe der Barkochbazeit reicht die literarische Bezeugung in der Umwelt des Urchristentums[114]. Doch ist nicht allein durch den Begriff der Gnade und seine Verbindung mit dem Friedensgedanken, sondern vor allem durch deren Zurückführung auf „Gott den Vater" und auf „Jesus Christus unseren Herrn" eine Verchristlichung im Vergleich zur hebräischen Tradition vollzogen worden. Es geht nicht nur um das Ganz- und Heilsein und die Gesundheit, die in der Begegnung gewünscht werden, sondern um eine Gabe der Gnade Gottes und des Friedens in Christus.

Das Wesentliche der bisher aufgenommenen neutestamentlichen Stellen ist in der Verbindung des Friedensgedankens mit Jesus Christus, pointiert mit seinem *Kreuzestod* als Ursache des Friedens, zu erblicken, bei Paulus zuerst auch als Versöhnung Gottes mit den Menschen entfaltet und im Epheserbrief dahin theologisch gefaßt, daß Jesus Christus

[113] Die salutatio ist eine interessante Verbindung des griech. Briefgrußes mit χαίρειν und des hebr. mit šālōm -εἰρήνη, wobei das Substantiv χάρις eine Theologisierung des mit dem Verb Gesagten mit sich führt. Die Formel ist, bei nur geringer Variation, bezeugt: Röm. 1,7; 1. Kor. 1,3; 2. Kor. 1,2; Gal. 1,3; Eph. 1,2; Phil. 1,2; Kol. 1,2; 1. Thess. 1,1; 2. Thess. 1,2; Tit. 1,4; Phm 3; vgl. Apc 1,4 u. 2. Pt. 1,2. Die zur Trias erweiterte Formel χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ . . .: 1. Tim. 1,2; 2. Tim. 1,2; 2. Joh. 3.

[114] Das Ostrakon aus Arad (ca. 60 km südl. Jerusalem; Zeit: 598 oder 587 v. Chr.):
אל אדני אלי An meinen Herrn Elia-
שב יהוה יש shib. Jahwe möge dir
. . . אל לשלמך Frieden geben . . . (Y. Aharoni, in: IEJ 16 (1966) 5f.)
Die Lachish-Ostraka (ebenfalls ca. 1. Jahrzehnt 6. Jh. v. Chr.):
Brief II, 1.2: אל אדני יאוש ישמע An meinen Herrn Ya'ôsh. Möge Jahwe
. . . יהוה את אדני. ש[מ]עת שלם meinen Herrn Kunde des Friedens hören lassen.
(D. Diringer, in: O. Tufnell, Lachish III: The Iron Age, Text [1953] 332; ebenso Brief III,2). Zu den Briefformularen der Barkochba-Zeit mit šālōm-Gruß aus Murabba'at: R. de Vaux, in: Rev. Bibl. 60 (1953) 270 u. 277; aus der sog. Briefhöhle: Y. Yadin, Bar Kochba (Hamburg 1971) 134.137f.

der Friede ist, den Frieden *stiftet* und in seiner Botschaft das Evangelium des Friedens *verkündet*.

Wir haben uns bisher an dem neutestamentlichen Friedensgedanken orientiert, der vom Alten Testament aus in Zitaten nachweisbar beeinflußt war. Es handelte sich um urchristliche Literatur nach dem Jahre 50. Jetzt ist zurückzufragen: Ist die Konzeption des auf Christus und sein Werk bezogenen urchristlichen Friedensgedankens ohne geschichtliche Vorbereitung? Wo liegen *mögliche Wurzeln*? Israel und das Judentum hatten natürlich bereits in der messianischen Hoffnung den Messias mit šālōm verbunden und sogar den Gedanken eines dem Sieg folgenden Völkerfriedens hinausgesetzt[115]. An die den Thron Davids mit einem ewigen Reich verbindende Stelle Jesaja 9,5f hatten wir soeben schon erinnert. Nicht weniger deutlich ist Micha 5,4f in seiner Prophetie: „Dann tritt er auf und weidet sie in der Kraft des Herrn, in dem erhabenen Namen des Herrn, seines Gottes, und sie wohnen ruhig; denn nun wird er groß sein bis an die Enden der Erde. Und das wird das Heil sein"[116]. In dieselbe Richtung weisen Sacharja 9,9f, die Sibyllinen und das Testamentum Levi, auch das als Topos in Literatur und Ikonographie wirkungsvolle Bild vom apokalyptischen Tierfrieden Jesaja 11,1–10. Einige dieser alttestamentlichen Sätze sind auch in den Evangelien in Anspielungen aufgenommen, jedoch nicht mit dem Stichwort ‚Friede', sondern nur im Blick auf das ‚Reich' und auf den ‚König'[117].

Es geht hier nicht einfach um das Fortleben eines jüdischen Motivs, sondern um den urchristlichen *Schriftbeweis* für die Person Jesu, insbesondere *das Königsein des Gekreuzigten*. Zu beachten ist, daß eine messianische Erwartung sehr lebendig war, aber auf einen politischen Messias und einen politischen Frieden sich ausrichtete. In dem Augenblick, wo der gekreuzigte Jesus von Nazareth mit den Titeln König[118]

[115] W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenist. Zeitalter, 3. Aufl. von H. Gressmann (1926) 260f. Ferner kürzlich thematisch zu dieser Frage: E. Brandenburger a. O. (vgl. Anm. 6).

[116] LXX: Mich. 5,3b.4: διότι, νῦν μεγαλυνθήσεται ἕως ἄκρων τῆς γῆς. καὶ ἔσται αὕτη εἰρήνη: V. 4a: והיה זה שלום

[117] Jesaja 9,6 = Lukas 1,31–33; Sach. 9,9 = Mt. 21,5; Joh. 12,15. Ausnahme Luk. 19,38, wo die Friedensaussage Sacharja 9,9.10 eingewirkt haben muß: W. Eisenbeis, a. O. 215f.

[118] Es darf m. E. der Text des Titulus, wie er Mark. 15,26 überliefert ist: Ο ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΩΝ ΙΟΥΔΑΙΩΝ als historisch angesehen werden. Christliche Apologie hätte die Formulierung ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ gewählt.

und Christus[119] versehen wurde, mußten diese aus dem *politischen* Verständnis in das *eschatologische* übertragen werden. Die Titel ‚König', ‚Messias' = Christus, ebenso wie das ‚Reich' und der ‚Friede' wurden *entpolitisiert* und durch den Bezug auf den Gekreuzigten und Auferstandenen verchristlicht. Von selbst erhielt damit der urchristliche Friedensgedanke einen kräftigen *eschatologischen* Akzent.

Ist von der im Alten Testament angelegten Konzeption eines messianischen Friedensreiches her bereits eine Linie ins Urchristentum zu ziehen, so ist das doch zu allgemein, ja zu vage, um hier den eigentlichen Anknüpfungspunkt zu erblicken. Der Prozeß einer Transformation des jüdisch apokalyptischen Friedens in den christlich eschatologischen Frieden ist in den Texten nicht aufzuzeigen, sondern das Ergebnis ist geradezu plötzlich mit dem Glauben an Jesus als Christus da. Es ist deshalb zu fragen, ob etwa Jesus selbst sein Wirken mit dem Friedensgedanken interpretiert hat, oder ob es sich um eine nachösterliche Verbindung und Deutung handelt. Die *synoptischen Evangelien* sind in der bei *Markus* überlieferten Tradition hinsichtlich der Frage nach dem Friedensgedanken wenig ergiebig. Nur zwei Stellen sind zu erwähnen: 5,34 heißt der Abschiedsgruß „Gehe hin in Frieden" und 9,50 „Habet Salz in euch und haltet Friede untereinander"[120]. Die Blindenheilung mit dem Titel ‚Davids Sohn' (Mk. 10,46–52), der messianische Einzug in Jerusalem (11,1–11) und die Wundergeschichten als solche gehören m. E. nicht mit in den Motivkomplex Friede[121].

[119] Aus Mark. 8,29.33 geht m. E. hervor, daß der historische Jesus den politischen Messias-Christos-Titel von sich gewiesen hat; vgl. E. Dinkler, in: Signum Crucis (1967) 289f.

[120] Salz als wertvoller Besitz (vgl. Mt. 5,13; Luk. 14,34f.). Die Mahnung εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις ebenso bei Paulus 1. Thess. 5,13. Sie zeigt an, daß der im AT fehlende hellenistische ὁμόνοια-Gedanke in das urchristliche Griechisch einzudringen vermag.

[121] Die Arbeit von E. Brandenburger (vgl. Anm. 6) stellt erstmalig die Zusammenhänge zwischen jüdisch-apokalyptischer Königsideologie und Friedensmotiv einerseits und christlichen Friedensmotiven und -konzeptionen im NT anderseits heraus und nimmt dabei den Ausgangspunkt bei der urchristl. Apokalyptik, um dann über die Synoptiker zu Johannes und Paulus vorzuschreiten. Die Arbeit ergänzt die von mir vorgelegte, bietet aber m. E. teilweise eine Überinterpretation des Tatbestandes im NT, insofern Friede-Konnotationen vermutet werden, wo ich keine zu bejahen vermag. Beispiel: Die Wundertaten Jesu sollen nicht einfach θεῖος ἀνήρ--Konzeptionen sein, sondern in den Rahmen der jüdischen Anschauung eines Messias als heilenden Wundertäters gehören und insofern exempla des von Jesus gebrachten messianischen Friedens sein, p. 47ff. Auch das an die neutestamentlichen Friede-Aussagen herangetragene Koordi-

Anderseits sind der *Logienquelle,* die das Spruch- und Redegut Jesu behutsamer sammelte, zahlreichere Hinweise zu entnehmen, daneben auch dem matthäischen und dem lukanischen Sondergut. Für die Wirkungsgeschichte war von besonderem Gewicht das Wort der Bergpredigt Mt. 5,9: „Selig sind die Friedenstifter, denn sie werden Söhne Gottes heißen", ein Wort, das durch die Vereinzelung des Substantivs εἰρηνοποιός befremdlich wirkt – ein Hapaxlegomenon des Neuen Testaments wie auch der Septuaginta. Man wird annehmen müssen, daß hier die hebräische Aussage, Gott sei es, der Frieden mache[122], ὁ ποιῶν εἰρήνην zu einer Übersetzungsbildung geführt hat, zumal ja die Benennung ‚Söhne Gottes' auf diesen Ursprung hinweist. An politischen Frieden, der von Unterhändlern gestiftet wird, ist hier also nicht gedacht, sondern an die Überbringung von Gottes ‚Frieden' im Sinne des šālōm.

Daneben wird man sofort das nur scheinbar konträre Wort stellen müssen, das *Matthäus* 10,34 überliefert ist: „Meinet nicht, ich sei gekommen Frieden zu bringen auf die Erde; ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern das Schwert". Die Parallele bei Lukas 12,51f ersetzt das Schwert durch den ‚Zwiespalt', nähert damit den Friedebegriff an den der ‚Eintracht' an[123]. Doch ist hier mit großer Wahrscheinlichkeit kein Jesuslogion überliefert, sondern eine an Micha 7,6 anknüpfende Weissagung, daß der Parusie eine Schreckens- und Verfolgungszeit vorangehen müsse. Ebenso wie Markus 13,12 werden die apokalyptischen Wirren in einer Gemeindebildung als von Jesus geweissagt ausgegeben und der ausgebliebene ‚Friede' erklärt[124]. Die Gegenwart ist Entscheidungs- und gerade darin auch Heilszeit, aber ist nicht im Besitz der *eirene* als Gegenbegriff des Zwiespalts und des Krieges.

Wenn unsere historisch-kritische Methode nicht trügt, hat der historische Jesus keinen besonderen Gebrauch vom alttestamentlichen

natensystem: Apokalyptik oder Weisheitstheologie (mit Dualisierungsprozeß) ist m. E. zu schematisierend. – Eindeutig richtig wird von Brandenburger der Christus-Bezug des Friedens im NT herausgearbeitet. Der anderen Zielsetzung der Arbeit entsprechend bleibt die Profangräzität außerhalb der Erörterung und wird für das AT weitgehend auf der Arbeit von H. H. Schmid (vgl. Anm. 1) aufgebaut.

[122] Jesaja 45,7: ἐγὼ ὁ κατασκευάσας φῶς . . ., ὁ ποιῶν εἰρήνην: עֹשֶׂה שָׁלוֹם; vgl. Hiob 25,2; Richter 18,6; Ps. 4,9 u. bes. Num. 6,26.

[123] Luk. 12,51 spricht von διαμερισμός. – Zur Diskussion über Mt. 10,34 im Vergleich mit 5,9 vgl. auch H. Fuchs, Augustin 111 Anm. 1.

[124] Zur Stelle R. Bultmann, Geschichte der Synopt. Tradition[7] (1967) 166.

Friedebegriff gemacht, obgleich auch er mit großer Wahrscheinlichkeit den šālōm-Gruß übte. Es fällt auf, daß an keiner Stelle der synoptischen Tradition der *Friede-Gedanke* mit der Botschaft von der Nähe der *Gottesherrschaft* verbunden begegnet[125]. Dies geschieht erst nach Ostern und zwar bei Paulus im Römerbrief 14,17[126].

Der spezifisch christliche Friedensgedanke ist also nicht auf die Verkündigung des historischen Jesus zurückzuführen, sondern hat seinen geschichtlichen Sitz in der nachösterlichen Zeit, in der die an den Gekreuzigten und Auferstandenen glaubende Gemeinde die messianischen Titel und die Hoffnung auf ‚Friede', ‚Leben', ‚Totenauferstehung' mit Jesus als Christus und Gottessohn verband. In diese entscheidenden ersten Jahrzehnte der Kirche gehören die Interpretationen des Kreuzesereignisses als Stiftung des Friedens und der Versöhnung. In einer schon späteren, dem Ende des 1. Jh. angehörenden Zeit wird man die geschichtlich wirksamen Formulierungen des *Lukas*evangeliums entstanden zu sehen haben, die am Schluß der Weihnachtsgeschichte (2,14) stehen. Die plötzlich zum Engel des Herrn tretenden himmlischen Heerscharen stimmen den Lobgesang an, dessen lateinische Textform aus der Liturgie als das ‚große Gloria' geläufig ist: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis[127]. Der hymnus angelicus gilt Gott, was die Doxa anbetrifft, der Zuspruch des Friedens den Menschen, denen Barmherzigkeit widerfährt – diesen Sinn hat Gerh. von Rad für die letzten Worte wahrscheinlich gemacht[128]. Obgleich der Kontext nicht frei von hellenistischen Worten ist[129], wird man *eirene* als das den Menschen angebotene Heil, also

[125] Um so beachtenswerter ist, daß im aethiop. Henoch 71,14–17 Friede u. Gerechtigkeit mit dem ‚Menschensohn' verbunden werden u. als apokalyptische Gabe erscheinen.

[126] S. oben Anm. 73. – O. Michel, Der Römerbrief[4] (1966) 346 Anm. 3 sieht Röm. 5,1f. als Parallele, nur daß dort die Reihenfolge: Rechtfertigung, Friede u. Hoffnung (= χαρά) sei (?).

[127] Die Vulg. hat: Gloria in altissimis Deo . . .; der griech. Text spricht am Schluß des zweigliedrigen Lobpreises von der εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. – Der lateinische Text entstammt dem 7. Jh., dem Antiphonar von Bangor: J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia I[3] (1953), 446ff.

[128] G. von Rad, in: ZNW 29 (1930) 111–115; zu einem möglichen aramäischen Grundtext vgl. M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts[3] (1967) 281.

[129] Bultmann, Synopt. Tradition[7] 325, weist bes. auf εὐαγγελίζεσθαι (V. 10) und σωτήρ (V. 11) hin. Zu beachten ist ferner, daß der σωτήρ als Χριστὸς κύριος ἐν πόλει Δαυίδ ausgewiesen wird, und daß zu Davids Thron – Jes. 9,5f. – und Reich šālōm gehört.

als šālōm, zu verstehen haben. Die anscheinende Eingrenzung des Heils auf die Menschen, denen Barmherzigkeit zuteil wird, ist nicht praedestinatianisch gemeint, sondern apokalyptischer Stil und Ausdruck für den Frieden als Gnadengabe. Es ist hier nicht das aurum saeculum als Gedanke intendiert – selbst wenn Lukas mit dem Topos der 4. Ekloge Vergils vertraut gewesen sein sollte[130]–; der englische Lobgesang will als Auslegung der Epiphanie des Gottessohnes verstanden werden und zwar hinsichtlich ihrer universalen Bedeutung. Für Gott ist diese Epiphanie: Verherrlichung seines Gottseins, für die von der Barmherzigkeit des epiphanen Ereignisses getroffenen Menschen: Heil.

Zum Abschluß der neutestamentlichen Texte ist noch auf den *johanneischen Begriff* des Friedens hinzuweisen. Innerhalb der Abschiedsreden, die erst vom Evangelisten diese Prägung erhielten[131], sagt der die Seinen in der Welt zurücklassende Jesus Christus:

Joh. 14,27:

> Εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν. μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία μηδὲ δειλιάτω.
>
> Frieden lasse ich euch zurück, meinen Frieden schenke ich euch; nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch.
> Euer Herz erschrecke nicht und verzage nicht.

Joh. 16,33:

> ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε. ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε· ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.
>
> Dies habe ich zu euch gesprochen, damit ihr *in mir* Frieden habt. In der Welt habt ihr Bedrängnis, aber seid getrost, ich habe die Welt besiegt.

Die beiden Stellen führen dem Leser das eschatologische Heil als die in Christus zu findende, als Gabe zu empfangende *eirene* vor Augen. Unverkennbar ist hier das Geschenk[132] des eschatologischen Friedens

[130] E. Haenchen weist mich freundlich darauf hin, daß wir für diese frühe Zeit keine Kenntnis von Vergil in der griechischen Bildungswelt voraussetzen dürfen.

[131] Die Reden im Joh. Evgl. sind Kompositionen des Evangelisten, nicht überlieferte Worte Jesu. Die ‚Abschiedsreden' in Joh. 13–17 sollen die eschatologische Gemeinde der Gegenwart des Auferstandenen versichern und leiten insofern vor der Passionsgeschichte (18,1–19,41) bereits in die nachösterliche Zeit.

[132] In Entsprechung zu ἀφίημι besagt δίδωμι: schenken.

von jeder weltlichen Gabe abgehoben. Eirene und die eschatologische χαρά gehören zusammen (vgl. 15,11 und 17,13) und werden vom scheidenden Herrn den Seinen geschenkt: es handelt sich um „Heil im vollen Umfang des semitischen šālōm“[133]. Nur daß es sich jetzt um den Frieden Christi handelt, der zugleich aus den Zwängen weltlicher Verstrickung derart befreit, daß ein Erschrecken – oder Verzagen – hinfallen kann und eine Freiheit der Welt gegenüber ermöglicht ist. Noch schärfer wird der eschatologische Friede in 16,33 an die Person Christi gebunden, besser: an den Glauben an Jesus Christus. Denn das Gewicht der Friedensverheißung liegt in den Worten: „*in mir* habt ihr Frieden“. Der Friede wird also nicht Besitz der Welt oder auch des Gläubigen, sondern er bleibt außerhalb der Selbstverfügbarkeit des Menschen verankert[134]. Im Akt des Glaubens an Christus erhält der Mensch den Frieden, eine Gnade, die ihn der Verlassenheit entnimmt. Der Friede Gottes ist jetzt Friede Christi[135], allerdings nicht als Gabe vom Geber ablösbar, sondern immer nur solange sich gebend, als das ‚Bleiben‘ im Glauben währt[136].

Auch wenn – ähnlich wie im Alten Testament – eine Vielfalt von Friede-Bezügen und neben semitischen auch hellenistische Einflüsse erkennbar sind, so zeigt sich doch als das Besondere und Neue in der neutestamentlichen Aussage: *Der Friede erschließt sich in der Begegnung mit Christus oder mit seinem Wort.* Dieser Begegnungscharakter ist dem alttestamentlichen šālōm zwar ebenfalls eigen, aber jetzt im Neuen Testament wird die Begegnung in Christus vergeschichtlicht und zu einer *Verhältnisbestimmung* zwischen Gott und Mensch wie auch zwischen Mensch und Mitmenschen, in der immer der Friede so lange einbricht und bleibt, als die Begegnung aktuelle Wirklichkeit ist.

V. Das eben Gesagte bezog sich vor allem auf Paulus und Johannes. Doch in den gleichen Dezennien, in denen der Evangelist Johannes und wohl auch Lukas schrieben, also um die Wende vom 1. zum 2. Jh. n. Chr., verfaßte in Rom der Presbyter *Clemens* einen ermahnenden Brief an die Gemeinde zu Korinth. Er atmet trotz seines griechischen

[133] R. Bultmann, Johannesevangelium [7](1959) 485.

[134] Bultmann, ibid. 457.

[135] Die Formulierung: εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ begegnet m. W. allein Kol. 3,15, ist aber sachlich im Johannesevgl. ebenso wie bei Paulus u. Eph. 2,14 gegenwärtig. Vgl. in Röm. 8,9–11 den Wechsel von πνεῦμα θεοῦ zu πνεῦμα Χριστοῦ.

[136] Pointierte Aussage hierfür Joh. 15,4: μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν. – Zum Gebrauch von μένειν ἐν im 4. Evgl.: Bultmann, a. O. 200 Anm. 5 u. 411 Anm. 3.

Gewandes lateinischen Geist[137]. Die römische Gemeinde mahnt die Gemeinde zu Korinth, die böse Streitigkeiten in den eigenen Reihen hatte, zum Frieden. Zweck und Ziel des Schreibens sind in der Einheit und Eintracht zu erkennen. Zwietracht soll durch eine Stärkung des Glaubens behoben werden. Der Unterschied zum johanneischen Friedensbegriff wird bereits dadurch deutlich, daß jetzt allein sieben Mal εἰρήνη und ὁμόνοια nebeneinander stehen und sich als Hendiadyoin erweisen[138]. Das ist ebenso hellenistisches wie römisches Erbe, wie die Münzemissionen – im Westen besonders seit der Tempelerrichtung für Concordia Nova im Jahre 44 v. Chr. – belegen[139]. Diese profan-antike Paarung wird nunmehr am Ende der Zeit des Urchristentums übernommen und damit der urchristliche Friedensgedanke zu einem Kapitel der *Ethik* gewandelt. Zwar werden alttestamentliche Friedenszitate mehrfach gebracht[140], aber der Kontext läßt erkennen, daß der christozentrische und eschatologische Eirenebegriff hier weniger bestimmend ist als der ethische. Es verbindet sich mit dieser Konzeption schließlich der Ordnungsgedanke, ohne daß ein Bezug auf Jesus Christus greifbar wird. Seine Vollendung findet dieses seit den apostolischen Vätern beginnende Einströmen des pagan-antiken Friedensgedankens bei *Augustin* in dessen pax-Tafel in De Civitate Dei XIX, 13, die kaum Spuren eines durch Christus bestimmten Friedegedankens erkennen läßt[141]. Freilich korrigieren andere Ausführungen des Werkes

[137] A. v. Harnack, Einführung in die alte Kirchengeschichte (1. Clemensbrief) (1929) 97. Bei der neuesten Diskussion über Friede bei Clem. zwischen W. C. van Unnik, in: Vig. Christ. 24 (1970) 426ff. u. K. Beyschlag, ibid. 26 (1972) 18ff., van Unnik ibid. 24ff., muß ich eindeutig für van Unnik's Sicht votieren.

[138] Clem. Rom. 20,10,11; 60,4; 61,1; 62,2; 63,2; 65,1. Vgl. auch die Verbindung von ὁμόνοια und ἀγάπη: 49,5; 50,5 u. ö. – Der in den Pseudoklementinen geschilderte Streit zwischen Petrus und Simon Magus über das *wahre* Friede-Verständnis (vgl. Recogn. II,26f.f) setzt εἰρήνη gleich ὁμόνοια. Es handelt sich m. W. um das erste explicite Streitgespräch über εἰρήνη u. pax in der christl. Literatur, 1. H. 3. Jh.

[139] Vgl. St. Weinstock, Divus Iulius (1971) 260ff. u. Pl. 20.

[140] In 20,4: Psalm 34,11ff.; in 60,3 der Aaronitische Segen Num. 6,26 u. ö.

[141] Der von H. Fuchs, Augustin u. der antike Friedensgedanke (1926) 93–95 eindrucksvoll vorgetragene Gedanke, daß Augustin in der pax-Tafel die ca. 40. v. Chr. verfaßte u. leider verlorene Schrift Varro's Logistoricus 'Pius aut De pace' – die erste thematische Abhandlung über den Frieden, soviel uns bekannt ist wohl „not a philosophical or semi-philosophical essay ... but of an antiquarian character (Weinstock, a. O. 268f.) – als Vorlage benutzt habe, ist nach H. Dahlmann, a. O. (Abh. Mainzer Akad. (1957) 4,167) aufzugeben; vgl. oben S. 22.

diese Einseitigkeit, in denen die eschatologische *eirene* um so wirkungsvoller mit der civitas caelestis in eins gesetzt wird[142].

Gregor von Nazianz, einer der drei großen Kappadokier[143], Freund des Brüderpaares Basileios und Gregor von Nyssa – der später den Beinamen „der Theologe" erhielt –, hat drei Friedensreden hinterlassen, die teils an seine Gemeinde, teils an die streitenden Bischöfe gehalten worden sind[144]. Zum Teil ist hier – ähnlich wie bei dem römischen Presbyter Clemens – der Verweis auf die Vorbilder des Alten Bundes, der Juden, sehr ausladend, zum Teil aber auch ist es eine von εἰρήνη zu ὁμόνοια hin- und herspringende Rede. Doch kann Gregor auch auf den Epheserbrief zurückgreifen und von hier aus den eigentlich christlichen Friedensgedanken seinen um die christologische Definition sich streitenden Mitbischöfen verkünden. In der Basler Universitätsbibliothek[145] befindet sich eine Handschrift der Scholien zu Gregors Predigten, die Elias, Metropolit von Kreta[146] um 1120/30 verfaßt hat. Die Handschrift ist mit 16 Miniaturen aus der Zeit um 1200 versehen, deren eine (*Abb. 5*) zur zweiten *eirene*-Predigt Gregors gehört. Auf den *Inhalt* von Gregors Ermahnung ist in der oberen Bildhälfte Bezug genommen: sie zeigt eine Architekturdarstellung, zwei Langhausbauten, durch eine Mauer verbunden, in deren Mitte, überkrönt von einer Kuppel, ein Clipeus gesetzt ist. Er umfaßt eine weibliche Halbfigur mit Krone und Kreuznimbus, durch Beischrift als H EIPHNH bezeichnet[147]. Der Kreuznimbus läßt keinen Zweifel, daß hier auf Christus als Friede, als Eirenopoios, abgehoben ist[148]. Die Darstellung der zwei in Christus

[142] Vgl. zum Thema: H. Fuchs, a. O., passim; E. Dinkler, in: RAC 8 (1970) 477–480.

[143] Zur Person und theologiegeschichtlichen Bedeutung: H. von Campenhausen, Die Griech. Kirchenväter (1955) 101ff.

[144] Gregor v. Nazianz, orationes 6.22.23 (Migne PG 35,721/51; 1132/52; 1152/68).

[145] K. Escher, Die Miniaturen in den Basler Bibliotheken, Museen u. Archiven (1917) 23 u. Taf. 3 (= unsere Abb. 5).

[146] Über Elias v. Kreta: H. G. Beck, Kirche u. theolog. Literatur im Byzantin. Reich (1959) 524, 588, 615, 655, 793. Elias, Metropolit in Kreta ca. 1120/30, gilt als gelehrtester Scholiast des Gregor v. Nazianz. – K. Escher datierte die Miniatur: Anf. 14. Jh. Neuere u. zutreffendere Datierung: A. Xyggopoulos, in: Arch. Ephem. 81/83 (1942/4) 26f. (freundlicher Hinweis von K. Weitzmann): um 1200.

[147] Die Beischrift im Medaillon: H EIPHNH. In der unteren Bildhälfte: (ὁ ἅγιος) Γρηγόριος ὁ θεόλογος, sodann rechts von Kopf u. Nimbus Gregors: εἰρηνεύων τοὺς ἐν Κωνσταντινουπόλει μαχομένους ἐπισκόπους ἄρχεται δὲ οὕτως: Εἰρήνη φίλη τὸ γλυκὺ καὶ πράγμα καὶ ὄνομα. Bei diesen letzten Worten handelt es sich um den Anfang von oratio 22.

[148] Der Bezug auf Christus als Friede im Sinne von Eph. 2,14 ergibt sich aus dem Zitat dieser Stelle (sowie Phil. 4,7 u. 2. Kor. 13,11) in oratio 22 u. in oratio 6,8.

als *eirene* verbundenen Bauten läßt unmittelbar an Eph. 2,14 – die durch Christus eingerissene Trennungsmauer und die Verbindung der beiden, bis dahin getrennten Teile der Christenheit – denken, ein Text, der auch in Gregors Predigt zitiert wird. Der in der unteren Bildhälfte auf einer Kanzel stehende Gregor weist auf Eirene-Christus hin, vor ihm rechts diskutieren die Parteien, bei denen sich der Friede offensichtlich noch nicht eingestellt hat. Die Miniatur gibt natürlich nicht die Friedenstheologie Gregors von Nazianz wieder, sondern spricht aus einer sehr viel späteren Zeit heraus. Ob die Komposition Vorläufer hat, ist m. W. unbekannt. Es entspricht dem Epheserbrief, daß hier Friede zwischen christlichen Parteien als Christusfriede gepredigt wird. –

Es darf nicht geschlossen werden, ohne ein Wort zu einer bisher unerwähnt gebliebenen Perspektive zu sagen: Obgleich es in der urchristlichen Literatur kein nur ethisches oder sozialethisches Friedenspostulat an die Welt gibt, wäre es falsch, den Wert und auch die politische Dringlichkeit der *säkularen Friedensarbeit* mindern zu wollen, weil sie die theologische und spezifisch urchristliche Dimension vermissen lasse. Mein Vortrag wollte angesichts der häufig allzu selbstverständlich auf die politischen Bereiche eingegrenzten Rede vom Frieden daran erinnern, daß für den urchristlichen Gedanken des Friedens, der bestorganisierte Nicht-Krieg etwas anderes bleibt als Friede durch Christus und Versöhnung in ihm. Hieß es in der Antike: Eirene *ist* der Friede, sie bringt ihn nicht – so heißt es für die urchristliche Literatur, wenn wir es auf eine notwendig verkürzende Formel bringen dürfen: Jesus Christus *ist* der Friede – er schenkt den Frieden und fordert auf, das Versöhnungshandeln Gottes in Christus als Gabe des Friedens der Welt anzubieten.

Doch auch diese antithetische Formulierung läßt noch Unklarheit über den eigentlichen *Ort des Friedens*. Er war, wie gezeigt wurde in der nichtchristlichen Gräzität und in der Latinität eine nach außen gerichtete und dem Sieg über den außenpolitischen Feind folgende εἰρήνη, während der innenpolitische Friede ὁμόνοια bzw. concordia hieß. Beide waren derart verbunden, daß um der εἰρήνη willen unter den Ständen die ὁμόνοια erstrebt wurde. Im Urchristentum wird zunächst in der Linie des alttestamentlichen šālōm die εἰρήνη gerade an den inneren Raum des Gottesvolkes gebunden: Bruderliebe und Glaube an Jesus Christus, an seine Kreuzigung als Sieg für uns, sind Voraussetzung und Folge des Friedens. Auf dieser Grundlage des von Gott den Gerechtfertigten und Versöhnten geschenkten Friedens wird das Angebot des

Friedens als Vergebung und Versöhnung in Christus an die Welt gemacht. Der urchristliche Friedensgedanke ist also nicht vom Christusgeschehen ablösbar und neutralisierbar; deshalb ist er außerhalb der Kirche immer nur in Verbindung mit der Christusbotschaft zu bezeugen.

Nachtrag:

Auf eine nach Abgabe dieser Untersuchung erschienene Arbeit von Lothar Perlitt, Israel und die Völker (in: Frieden-Bibel-Kirche, hrg. von Gerh. Liedtke, 1972, 17–64) muß noch verwiesen werden. Es liegt hier eine Ergänzung, von anderer Fragestellung ausgehend, zu dem oben (Abschnitt II, S. 9–15) über den alttestamentlichen Friedensgedanken Gesagten vor. Der Verf. fragt nach ‚Krieg und Frieden' in den 4 Jahrhunderten staatlicher Selbständigkeit Israels, also von David bis zum Exil. Methodisch komplementär zu unserer Studie ist der Verf. dadurch, daß er auf eine am Vorkommen der Worte milchamäh (Krieg) und šālōm orientierte Darstellung verzichtet, vielmehr geschichtliche Situationen zwischen Israel und den Völkern analysiert. Die Fragestellung ist damit bereits durch den Begriff „Krieg" auf Friede als „Nichtkrieg" ausgerichtet, was nicht übersehen werden darf. Dabei ergibt sich, daß unter Saul und David Israel den Eroberungs-, Expansions-, und Präventivkrieg übte und gerade jetzt Jerusalem zur ‚Stadt Davids' wurde. Die Könige waren Monarchen durch Kriege geworden, trieben Machtpolitik, und die durch David erreichten Siege werden vom Jahwisten als Erfüllung der Verheißung an Abraham gedeutet (Gen. 12,2). Perlitt zeigt auf, wie die israelitische Geschichtsauffassung sich gerade darin ausprägt, daß sie den Tópos ‚Jahwe selbst siegt, nicht Israel' durchführt: Jahwe kämpft, Israel sieht zu (a. O. 40) – sei die Idealstruktur des Jahwekrieges. In diesem Kontext sei auch die Aussage Ex. 15,3 zu verstehen: „Jahwe ist ein Kriegsmann"; es soll der Lobpreis für die Errettung Israels beim Durchzug durch das Rote Meer und für die Vernichtung der Ägypter (Ex. 14,30) erklingen an Jahwe, der anthropomorph als Krieger erscheint. Wenn der Verf. zu dem Ergebnis kommt (a. O. 57), daß es „offizielle theologische Entwürfe zur friedlichen Regelung des Verhältnisses zu den Völkern ... in Israel ... nicht gegeben" habe, so steht dem zur Seite, daß – wie 1. Könige 4,20–5,8 berichtet wird – der Friede als Wohlstand, Ruhe, Ordnung für Israel aufgrund der Unterwerfung der tributzahlenden Völker fröhlich empfangen wird. „Für das Thema ‚Israel und die Völker' hat also das hebräische Wort šālōm keinerlei Schlüsselkraft" (a. O. 58), es ist keine außenpolitische Kategorie von Gewicht.

Das alles zeigt den nicht-politischen und theologischen Gebrauch des šālōm-Gedankens: „Die Gerichtspropheten riefen in die Entscheidung und zum Frieden mit Jahwe; den Frieden unter den Völkern als Leistung und Gegenleistung der Völker haben sie nicht thematisiert" (a. O. 63). –

Der Beitrag hat sein Verdienst darin, daß er der historischen Betrachtung den Vorrang gibt, die machtpolitische Aktivität des antiken Israel an Beispielen aufzeigt, und neben die Vorstellung von Jahwe als Gott des Friedens die von ihm als Kriegsmann stellt. Es wäre eine Verkürzung des Bildes vom alttestamentlichen šālōm, wenn man nicht auch diesen möglichen Zug sehen wollte.

Zu den Abbildungen

Abb. 1 und 2 geben aramäische Inschriften zweier Ossuare, die 1968 in derselben Nekropole von Giv'at ha-Mivtar, im Nordosten von Jerusalem in situ gefunden wurden. Der Fundbericht wurde von J. Naveh in Israel Exploration Journal 20 (1970) 36f., veröffentlicht. Während Abb. 1 keine Probleme bietet – auf der Rückseite wird šālōm zweimal, auf dem Deckel einmal wiederholt – gibt Abb. 2 Rätsel auf. Der Text wird von dem Veröffentlicher gelesen:

חלת שלום ברת שאול
די שברת שלום ברתה
Ossuar der Salome, Tochter des Saul,
die nicht gebären konnte – Friede, Tochter!

Die hebräische Wortform שלום statt des aramäischen שלם ist im Kontext aramäischer Grabinschriften belegt. Die anthropologische Untersuchung ergab, daß in dem Ossuar eine Frau mit foetus bestattet war. – Es handelt sich hier um die beiden ältest bekannten jüdischen Ossuare mit šlm-Inschriften. – Die Abb.-Vorlagen verdanken wir der Freundlichkeit des Israel Department of Antiquities and Museums: Negativ Nr. 54313 und 53826.

Zu *Abb. 3:*

Marmorplatte aus der Monteverde-Katakombe, Rom. Vgl. N. Müller-N. A. Bees, Die Inschriften der jüd. Katakombe am Monteverde zu Rom (1919) 67f. Nr. 66. Heute in der Inschriften-Sammlung des Museo Pio Cristiano, Vatikan; ehemals Lateran, Jüd. Inschr. Nr. 108, vgl. CIJ 1,374, mit dem Text:

ενταδε κιτε Μαρια γυνη Σαλουτιου οστις καλως
εζησεν μετα του ανδρος αυτης εν ιρηνη η κοιμησις αυ[τ]ης.

Hier liegt Maria, Gattin des Salutios, der (sic) in schöner Gemeinschaft gelebt hat mit ihrem Manne. In Frieden sei ihre Ruhe. – Unter der Inschrift: Menorah, Lulab, Ethrog und Schofar. – Abb.-Vorlage: Archivio Fotogr. Gall. Musei Vaticani, Neg. Nr. XXVIII. 35.268.

Zu *Abb. 4:*

Marmorplatte aus der Monteverde-Katakombe, Rom. Vgl. N. Müller-N. A. Bees, aO. 169f. Nr. 183. Heute in der Inschriften-Sammlung des Museo Pio Cristiano, Vatikan; ehemals Lateran, Jüd. Inschr. Nr. 15, vgl. CIJ 1,385, mit dem Text:

ενθαδε κειτε πριμειτιβα μετα του εγγονου
αυτης Ευφρενοντος εν ειρηνη κοιμησις αυτων

Hier liegt Primitiva mit ihrem Enkel Euphrenon. In Frieden sei ihre Ruhe.

Beiderseits der Inschrift jeweils: eine Menorah, Lulab, Ethrog, Ölbehälter. Abb.-Vorlage: Archivio Fotogr. Gall. Musei Vaticani, Neg. Nr. XXVIII. 35.230.

Zu *Abb. 5:*

vgl. Anm. 145–148. Abb. nach K. Escher.

Abb. 1 Ossuar-Vorderseite mit dreifacher šālōm-Inschrift aus Giv'at ha-Mivtar nördl. von Jerusalem. 1. H. 1. Jh. n. Chr.

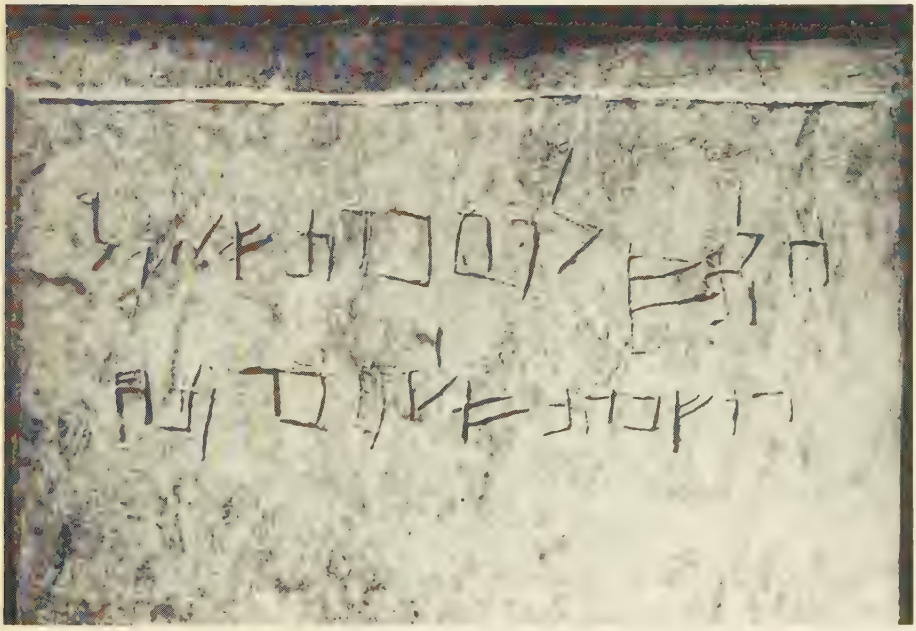


Abb. 2 Ossuar-Schmalseite mit Inschrift für die Tochter Salome (1. Zeile) mit šālōm-Wunsch (2. Zeile), aus Giv'at ha-Mivtar 1. Jh. n. Chr.

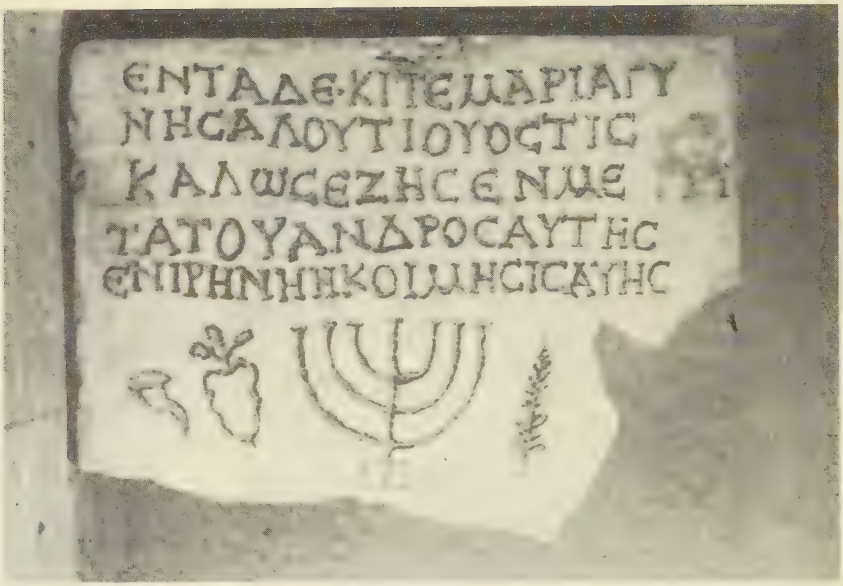


Abb. 3 Loculusplatte aus der jüd. Monteverde-Katakombe zu Rom. Vatikan, Museo Pio Cristiano. 4. Jh. n. Chr.

Abb. 4 Loculusplatte aus der jüd. Monteverde-Katakombe zu Rom. Vatikan, Museo Pio Cristiano. 4. Jh. n. Chr.

Abb. 5 Scholien des Elias von Kreta zu den Predigten Gregors von Nazianz. Basel, Universitätsbibliothek A. N. I. 8. Bild zu f. J : Gregor predigt den streitenden Bischöfen (zu oratio 22). Um 1200

Philippus und der ANHP AIΘIOΨ (Apg 8,26—40)

Historische und geographische Bemerkungen zum Missionsablauf nach Lukas

Die Apostelgeschichte des Lukas gibt uns immer erneute exegetische Schwierigkeiten auf, weil sich schwerer als bei anderen Autoren feststellen läßt, wie weit die Reihenfolge der Perikopen von Lukas durchdacht oder aber durch eine benutzte Quellensammlung vorgegeben ist und wo im einzelnen der springende Punkt seines Interesses oder auch der der benutzten Quellen liegt. Deutlich ist zwar, daß Lukas einen Bildungsanspruch erhebt und gerne auch den geographischen Horizont seiner Geschichte weit spannt. Doch ist unsicher, ob nicht ein theologischer Gesichtspunkt mit anvisiert ist und alles Erzählerische sich diesem unterzuordnen hat.

Die Perikope von der Bekehrung des Aithiopen durch Philippus kann gemeint sein als Erfüllung des Wortes des auferstandenen Christus in 1,8: ‚Ihr werdet Kraft empfangen, wenn der heilige Geist über euch kommt und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde.'

Die Geschichte wäre dann nicht ein Anhang zur Bekehrung Samariens 8,4—25, sondern der Beleg für die Worte: ‚bis an das Ende der Erde.' Nicht Rom, sondern gerade das Gebiet südlich der Südgrenze des Imperium Romanum wäre damit gemeint. Andererseits kann es sich auch um eine Erfüllung der Prophetie von Psalm 68 (67),32 handeln: ‚Aithiopien wird seine Hände ausstrecken zu Gott' — wenngleich dieses Zitat erst bei den Kirchenvätern in der Auslegung begegnet. Auszuschließen ist ferner nicht, daß es sich um eine ursprünglich konkurrierende Tradition zur Bekehrung des Cornelius (c. 10 f.) handelt, in der die erste Überschreitung der Grenzen des Judentums im An-

schluß an Samarien betont hervorgehoben und der universalistische Weg angezeigt wird[1].

Daß der religiöse Status des Aithiopen vor seiner Taufe nicht genau angegeben ist, mag in der Tat auf die Redaktion der Quellen durch Lukas zurückzuführen sein[2]; er wollte den eigentlichen Umbruch dem Eingriff Gottes in der Missionstätigkeit des Petrus vorbehalten wissen. Endlich ist auch nicht auszuschließen, daß eine Verheißung als erfüllt dargestellt werden soll: Dtn 23,2 ist aufgehoben durch die Erfüllung von Jes 56,3 ff. Der Verschnittene darf ebenso wie der Fremdling im Hause des Herrn sein, womit gesagt wäre: Die Vollendung des Heils ist da, und deshalb gilt jetzt nicht mehr das Gesetz im partikularistischen Sinn. Heiden bzw. Samaritaner und Eunuchen dürfen zusammen mit Israel an der Verheißung teilnehmen[3]. So ist das Problem, daß ein Aithiope die Schrift liest, und zwar das Lied des Knechtes Jahwes Jes 53,7 f., erklärbar, wenn in einer Handlung zum Ausdruck gebracht werden soll, was bereits in der pfingstlichen Völkertafel Apg 2,9—11 als implizite Botschaft festgehalten war: alle Völker nehmen an der Ausschüttung des Hl. Geistes teil.

Wer ist die Hauptperson der Handlung? Ist es der Evangelist Philippus, einer der sieben Hellenisten, der soeben Samarien bekehrt und auf den Namen des Herrn Jesus getauft hat, auch wenn es noch der Handauflegung des Jerusalemer Apostels bedurfte, um das Geschenk des heiligen Geistes zu vermitteln? Oder ist es der Aithiopier, der die Erfüllung der Prophetie der Schrift in Jesaja 53,7 f. durch Philippus erfährt, bekehrt und getauft wird und — so darf man zu Ende denken — das Evangelium erstmalig nach Afrika brachte? Anders gefragt: Ist es nur Zufall, daß mit dem ἀνὴρ Αἰθίοψ zuerst ein Neger aus Afrika bekehrt wurde, dann erst der römische Centurio Cornelius? Gewiß hat Lukas niemals Rassenfragen im Sinn, auch ist er nicht im strengen Sinn ethnologisch interessiert[4]. Wohl aber geht es um die heilsgeschichtliche Dimension: einerseits (1,8) ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς in Richtung κατὰ μεσημβρίαν (8,26): nach Süden, ja zu den Quellen des Nils, andererseits in Richtung Westen: nach Rom. Und sobald man dies beachtet, wird man wohl doch eine bewußte Koordinierung

---

[1] Origines, Hom. in Num. XI, 3 in ähnlichem Sinn.

[2] *H. Conzelmann*, Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen ³1972, 63.

[3] Vgl. *A. Ehrhardt*, The Acts of the Apostles, Manchester 1969, 48.

[4] Nur einmal — und zwar bei Lukas, Apg 13,1 — wird das lateinische Lehnwort Νίγερ im NT gebraucht und hier als Beiname: Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ.

der beiden durch sehr unterstrichenes Handeln und Eingreifen Gottes gekennzeichneten Geschichten nicht übersehen können.

Eusebius interpretiert die Perikope folgendermaßen[5]: „Wie die heilbringende Lehre von Tag zu Tag immer mehr Anhänger gewann, so führte eine göttliche Fügung auch aus Aethiopien einen Großen der Königin dieses Landes, wo jetzt noch nach altem Herkommen eine Frau den Thron innehat, nach Judäa. Dieser war der erste unter den Heiden, welchen Philippus in Folge einer Erscheinung mit den Geheimnissen des Wortes Gottes vertraut machte. Dieser Erstling der Gläubigen außerhalb Judäa soll, wie erzählt wird, nach seiner Rückkehr in sein Vaterland die Kenntnis des über allen waltenden Gottes und die seligmachende Gegenwart unseres Heilandes unter den Menschen gepredigt haben, so daß die Weissagung (Ps 68,32) durch ihn in Erfüllung ging: Aethiopien streckt seine Hand gegen Gott aus." Ähnlich hatte vorher bereits Origenes die Stelle ausgelegt. Aber ob damit die Intention des Lukas ganz getroffen wird, ist aufgrund der Stellen wie Apg 10,34 ff.; 11,1.18 trotz der Sequenz in der Darstellung zu bezweifeln. Denn hier wird als erstmaliger Durchbruch bei Petrus und den Jerusalemer Aposteln dargestellt, daß es der Gott Israels ist, ‚der Frieden verkünden ließ durch Jesus Christus — der ist aller Herr'. *Ernst Haenchen* gibt dem Abschnitt Apg 10,1—11,18 die Überschrift „Gott läßt Petrus den ersten Heiden bekehren" — im Unterschied zu dem Abschnitt Apg 8,26—40, wo es heißt: „Philippus bekehrt den Kämmerer." Die Analyse der Perikope vorsichtig abwägend meint der Verf. zur Sache, daß „der Eunuch zunächst als Heide vorgestellt zu sein" scheint[6].

Zur Überlieferung des Textes ist zu sagen, daß die westliche Textrezension in 8,37 eine Erweiterung liturgischer Art durch das Taufbekenntnis, das man vermißte, vorgenommen hat[7]. Durch Erasmus und den textus receptus hat dieser sekundäre Zusatz Eingang in die Lutherbibel gewonnen. In 8,39 ist ebenfalls sekundär von codex Alexandrinus, Ephrem d. Syrer und wenigen anderen hinzugefügt worden, daß nach der Taufe der heilige Geist auf den Eunuchen fiel, was anzeigt, daß man die ausdrückliche Erwähnung der Geistgabe ver-

[5] Vgl. Eusebius, Hist. Eccl. II 1,13. Zur Stelle vgl. *J. Desanges*, Chronologie du Royaume de Méroë, in: Mélanges d'Histoire ancienne. Offerts à W. Seston, Paris 1974, 163 f.

[6] *E. Haenchen*, Die Apostelgeschichte (MeyerK III), Göttingen ^{12}1959, 263.

[7] *F. J. Foakes-Jackson, K. Lake u. a.*, Beginnings of Christianity III. The Text of Acts, London 1926, 83: „a ‚Western' addition".

mißte[8]. Zu bemerken ist noch zu dem Überleitungstext am Eingang wie Ausgang der Perikope: In 8,26 fällt die hebräische Namensform Ἰερουσαλήμ auf, während noch 8,25 (vgl. 8,1.14) die griechische Form Ἱεροσόλυμα begegnete[9]. Daraus wird man wohl nur schließen dürfen, daß es sich bei V. 25 um ein Rahmungswort handelt, das nicht ausschlaggebend sein darf für irgendwelche Schlüsse auf verschiedene Quellen der Perikopen. Und endlich ist mit den meisten Kommentatoren 8,40 als Zusatz des Lukas zu beurteilen, der mit dieser Angabe eine Verbindung zu 21,8 herstellte, wo das Haus des Philippus in Caesarea wieder auftaucht[10].

Die Legende läßt den Anstoß der Geschichte vom ‚Engel des Herrn' ausgehen (V. 26), der Philippus in die Wüste bei Gaza schickt, wohl als Richtungsort einer Reise nach Ägypten und südwärts gedacht. In V. 29 greift ‚der Geist' ein und befiehlt dem Philippus, sich an den Reisewagen des Aithiopiers anzuschließen. Nach Bekehrung und Taufe wird Philippus durch den Geist des Herrn entführt — der Aithiopier sah ihn nicht mehr und zog fröhlich seines Wegs (V. 39). — Gewiß ist kein Augenzeuge für die vom Pneuma gelenkte Geschichte angegeben; aber deshalb braucht man nicht mit *Harnack* die Tradition auf Philippus selbst zurückzuführen[11]. Daß es sich um eine Überlieferung aus dem Legendenschatz der von den Hellenisten gegründeten Gemeinden handelt[12], ist zu vermuten, da ursprünglich die Philippus-Legende und die Petrus-Cornelius-Legende nichts voneinander wußten. Insofern ist diese Perikope eine konkurrierende Parallelgeschichte der Hellenisten zur Jerusalemer Tradition von der Bekehrung und Taufe des Cornelius durch Petrus. Ein Wunder geschieht in der Erzählung nicht, und doch sind die Fügungen betont wunderbar geordnet. Natürlich ist es überraschend, daß der aus dem oberen Niltal stammende Eunuch in der griechischen Bibel und hier gerade eine Jesajarolle mit dem Text von c. 53,7 f. liest[13], daß Philippus keinerlei Verständigungsschwierigkeiten hat und seine Textinterpretation so-

[8] Vgl. *H. v. Campenhausen* z. St. in: VigChr 25 (1971), 1—16 und dazu *E. Dinkler*, in: *F. Viering*, Zu Karl Barths Lehre von der Taufe, Gütersloh 1972, 115 f.

[9] Vgl. zum Wortvorkommen: *A. v. Harnack*, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament III. Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908, 72 ff.; jetzt *J. Jeremias*, ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ/ΙΕΡΟΥΣΟΛΥΜΑ, in: ZNW 65 (1974), 273—276.

[10] S. *H. Conzelmann*, aaO., 64.

[11] *A. v. Harnack*, aaO., 150 f.; ebenso *A. Ehrhardt*, aaO. (Anm. 3), 46 f.

[12] *E. Haenchen*, aaO., 273.

[13] Der Text aus Jesaja entspricht dem LXX-Text.

fort zum Kerygma von Jesus Christus führt und in der Glaubensentscheidung des Kämmerers gipfelt. Historisch gesehen ist es das erste für uns fixierbare Mal, daß der leidende Gottesknecht in Deuterojesaja auf den Messias gedeutet wurde[14]. Ebenso wunderbar ist, daß der reisende Aithiopier sofort die richtige Frage stellt: ‚Ich bitte dich, von wem sagt dies der Prophet? von sich selbst oder von einem anderen?' (8,34)[15]. Und endlich ist wunderbarerweise der Sprung zum Glauben aufgrund der Antwort sofort geschenkt und das Wasser am Wegrand bereit, das die Bitte um die Taufe auslöst. Das Ergebnis ist, daß der ‚Hellenist' Philippus einen Nichtjuden durch die Taufe in die Kirche auf Geheiß eines Engels (8,26) und Zuspruch des ‚Geistes' (8,29) aufnahm und die jüdischen Gesetze nicht achtete. Auf der Grenze zwischen Asien und Afrika — im Gebiet um Gaza — wird das ‚Wunder' der Durchbrechung des jüdischen Partikularismus innerhalb der Urkirche nun Wirklichkeit, wenn auch der Vollzug des Weges gen Aithiopien nur angedeutet bleibt.

Jedoch wird man nicht einfach urteilen dürfen, daß bei Lukas „das geographische und völkerkundliche Interesse" fehle[16]. Die Übernahme der Völkertafel 2,9—11, die ursprünglich ein astrologischer Katalog von 12 Ländern gewesen ist[17], weist ebenso wie der heimkehrende Aithiopier auf ein zwar nicht völkerkundliches, aber doch geographisches Interesse des Verfassers hin. Dabei sind die Personen nicht weiter biographisch interessant, sondern in den Rahmen eines Missionsweges eingegliedert, der im Zusammenhang mit dem Wirken des Hellenisten außerhalb Jerusalems anscheinend in Caesarea einen Stützpunkt (vgl. 8,40 und 21,8 f.), dann aber in Antiochia das eigentliche Zentrum der hellenistisch-judenchristlichen Mission und Tradition hatte.

Angesichts der universalgeschichtlichen Tendenzen des Lukas legt sich die Frage nahe, ob mit dem Aithiopier nur auf ein jenseits der Grenzen des Imperium Romanum liegendes Gebiet gezielt wird oder ob das Land Nubien mit der Hauptstadt Meroë gemeint ist? Zunächst ist die moderne Vorstellung abzuweisen, die mit dem Wort Αἰθιοπία

---

[14] Vgl. *R. Bultmann*, Exegetica, Tübingen 1967, 276. Zum oft behandelten Problem des lauten Lesens vgl. *H. Cadbury*, The Book of Acts in History, London 1955, 18 und 30 A. 29 sowie die dort aufgeführte Literatur.

[15] S. *J. Jeremias*, παῖς θεοῦ, in: ThW V, 684 f.

[16] *H. Conzelmann*, aaO., 63.

[17] Der Nachweis von *St. Weinstock* in JRomS 38 (1948), 43 ff. ist m. E. schlüssig und sollte nur nach Widerlegung beiseite geschoben werden.

den politischen Raum Abessiniens verbindet. Das ist erst seit Mitte des 4. Jh. möglich, wo auf den aksumitischen Inschriften der König Ezana neben anderen beherrschten oder beanspruchten Ländern das der Kasu, also des Volkes Kush, des Meroitenreichs am oberen Nil, einbezieht[18]. Als erster Grieche bezeichnet der Kirchenhistoriker Philostorgius die Aksumiten als Aethiopen[19].

Wie war es in älterer Zeit? Homer spricht von einer zweifachen Ansiedlung der Aithiopen in West- und in Ost-(Afrika)[20]; die Regel für die Zeitspanne vom 7. Jh. v. Chr. bis 300 n. Chr. ist, daß den Αἰθίοπες die Leute in Kush (כּוּשׁ, assyrisch Kūsi, aramäisch Kušu) entsprechen; diese aber sind geographisch im Niltal zwischen dem 1. Katarakt im Norden (Insel Elephantine und Syene) sowie dem 6. Katarakt im Süden zu lokalisieren[21]. Von Herodot (4,183), Strabo (Geogr. XVII 1,2) bis über Plinius (Hist. Nat. 6,35) bleibt mit dem Namen Aethiopien im wesentlichen das Land um Meroë verbunden. Der Name Αἰθίοψ ist von αἴθω und ὤψ abzuleiten[22]: ein Mensch mit (Sonnen-) ‚Brandgesicht'; der Beiklang des schwarz- oder rothäutigen Menschen liegt nahe. Eine solche Beschreibung findet sich auch bei Herodot[23], der freilich die Bewohner nicht in ihrem Lande besucht hat, sondern nach eigenen Angaben nur bis an deren Nordgrenze, bis zur Insel Elephantine, gelangte[24]. Er gibt die dunkle Hautfarbe und das krause Haar als Besonderheit an[25], und wird von Aristoteles,

---

[18] Zuerst *A. Dillmann*, Über die Anfänge des aksumitischen Reiches, in: AAB (Phil.-Hist. Klasse), 1878, 177 ff.; *E. Littmann*, Inschrift 4, in: Deutsche Aksum Expedition, 1913, Bd. 4, und jetzt: Eine neue Ezana-Inschrift von 1969 in: JSav (1970), 264.

[19] *A. Dihle*, Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer, Köln/Opladen 1965, 38 und 65 ff.

[20] Homer, Odyssee I, 22—24:

> Ἀλλ' ὁ μὲν Αἰθίοπας μετεκίαθε τηλόθ' ἐόντας
> Αἰθίοπας, τοὶ διχθὰ δεδαίαται, ἔσχατοι ἀνδρῶν,
> οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος, οἱ δ' ἀνιόντος —

[21] Die Bewohner von Kush werden in der LXX durchgehend mit Αἰθίοπες übersetzt, nur einmal, und zwar in der Völkerliste Gen 10,6 f. wird transkribiert: Χοῦς.

[22] Zur Etymologie: *Th. Gaisford*, Etymologicum Magnum, 1848 (Nachdr. Amsterdam 1962), 33,5: Αἰθίοψ: παρὰ τὸ 'αἴθω' τὸ καίω καὶ τὸ 'ὤψ ὠπός', ὅ σημαίνει τὸν ὀφθαλμὸν καὶ τὸ πρόσωπον, ὁ κεκαιμένην ἔχων τὴν πρόσοψιν· λέγεται γὰρ ἐκεῖσε σφοδρότερον αἴθειν τὸν ἥλιον. Vgl. *H. J. Newiger*, Lexikon des frühgriechischen Epos I, 1955, 296 ff.; *G. Lanczkowski* in: JAC 1 (1958), 134 ff.

[23] Herodot VII 70,1.

[24] Vgl. *D. Herminghausen*, Herodots Angaben über Äthiopien, Diss. Hamburg 1964.

[25] Herodot II 22,3; III 101,2.

Vitruv und Plinius darin bestätigt oder ergänzt[26]. Auch die antike Kunst nimmt sich seit dem 6. Jh. in Griechenland wie später auch in Rom der Darstellung von Aethiopen an[27].

Für die Ausweitung des mit dem Wort Αἰθιοπία verbundenen geographischen und politischen Horizonts der Gebildeten im 1. Jh. vor und nach Chr. sind noch zwei Ereignisse zu erwähnen. Zunächst der Feldzug, den Gaius Petronius 23 v. Chr. im Auftrag von Augustus bis Napata an den Hof der damaligen Kandake hatte durchführen lassen, weil die Südgrenze des Reiches bei Syene und Philae sich als unsicher erwies[28]. Der dabei von Rom mit der Kandake geschlossene Vertrag, der das Sicherungsgebiet des Dodekaschoinos, des Zwölfmeilenlandes, bei Philae festlegte, scheint dauerhaft gewesen zu sein[29]. Die Angelegenheit ist von Augustus im Monumentum Ancyranum verewigt worden: In Aethiopiam usque ad oppidum Napata perventum est, cui proxima est Meroe (V, 26)[30]. — Daneben ist die vielleicht mit Seneca in Verbindung zu bringende wissenschaftliche Expedition zur Erforschung der Nilquellen, die von Nero im Jahre 62 durchgeführt wurde, eine Quelle der Information. Sie führte über Meroë hinaus nach Süden[31]. Von zwei zurückgekehrten Prätorianern hatte Seneca Berichte erhalten, auf die er sich stützt: Die Anfänge des Nils verlaufen sich danach freilich in Sümpfen. Ein von Nero eigentlich geplanter Feldzug gegen Meroë fand wegen der im Jahre 64 gegen den Kaiser gerichteten Unruhen nicht statt[32].

Wir notieren diese römischen Züge nilaufwärts und ihren literarischen Niederschlag, um zu zeigen, daß Aethiopien ein Land des geo-

---

[26] Vgl. *F. Jacoby*, FGH, F 77 (Aristoteles); F 76 c (Vitruv); F 76 b (Plinius).

[27] Siehe *E. Buschor*, Das Krokodil des Sotades, in: Münchener Jahrbuch für Bildende Kunst 11 (1919), 1—43; *G. H. Beardsley*, The Negro in Greek and Roman Civilization, Oxford 1929, 23 ff. 121 ff.

[28] Cassius Dio LIV 5,4; Strabo XVII 1,54; Plinius VI, 35.

[29] Aithiopia schickte 21 v. Chr. Gesandte nach Samos zu Augustus, weil dieser das Land anscheinend als Vasallen angesehen hatte: vgl. Cambridge Ancient History X, 239—253.

[30] *H. Malcovati*, Imperatoris Caesaris Augusti Operum Fragmenta, Turin ^{5}1969, 138.

[31] Seneca, Nat. Quaest. VI 8,3; vgl. W. *Schur*, Die Orientpolitik des Kaisers Nero, 1923, 40 ff.; *U. Monneret de Villard*, Storia della Nubia Christiana, 1938, 17. — Es ist möglich, daß es sich um 2 Züge handelte: einen — nach Seneca — zur Nilerforschung und einen — nach Plinius — zur militärischen Erkundung: *F. Hintze*, aaO. (Anm. 35), 28.

[32] Tacitus, Annales XV, 36 zum Jahre 64 und Cassius Dio LXVIII 8,1 zum Jahre 66.

graphischen und politischen Interesses geworden war und man aufgrund der literarischen Zeugnisse berechtigt ist anzunehmen, daß der Gebildete der Zeit mit ἀνὴρ Αἰθίοψ eine bestimmte Vorstellung verbinden konnte. Er dachte an die schwarzhäutigen Menschen jenseits des bekannten orbis terrarum. Und wenn auch nicht im Acta-Text davon die Rede ist, daß der Eunuch dorthin das Evangelium gebracht hat, so ist doch angedeutet, daß es dorthin auf dem Wege ist.

Ebenfalls in Apg 8,27 ist von der κανδάκη βασίλισσα Αἰθιόπων die Rede, in deren Dienste der Aethiope als εὐνοῦχος δυνάστης steht.

Also ist ein Eunuch und ein Beamter gemeint, ein am Hofe der Königin in hohem Dienst stehender — da er ihren ganzen Schatz verwaltet — Verschnittener. Obgleich in der LXX einmal סרים Eunuch mit δυνάστης in Jes 41,19 (bzw. 34,19) übersetzt wird, ist doch hier durch die Verbindung der Worte eindeutig mit εὐνοῦχος nicht eine Stellung, sondern das Verschnittensein bezeichnet[33]. Das heißt zugleich, daß er nicht Jude, also Proselyt, sein konnte, weil dies durch Dtn 23,2 ausgeschlossen war. Die Angabe, daß er nach Jerusalem gekommen sei, um anzubeten (προσκυνεῖν: 8,27), spricht zwar für eine kultische Absicht, kann aber auch bloßer Hinweis auf seine Frömmigkeit sein. Es läßt sich hier wegen der Übermalung durch Tradierung nicht mehr alles klären[34].

In einer anderen Hinsicht kommt man weiter: aufgrund der meroitischen Chronologie läßt sich nämlich genauer sagen, wann überhaupt eine Kandake regierte. Daß es sich nicht um einen Eigennamen handelt, sondern der Titel der regierenden aethiopischen Königin gemeint ist, hat man seit langem erkannt. Meist hat man dafür den Satz des Plinius in seiner Naturalis Historia VI, 35 zitiert: regnare feminam Candacen, quod nomen multis iam annis ad reginas transiit. Interessant ist der bald folgende Satz: reges Aethiopum XLV et hodie traduntur (ibid.). Diese Angabe ist sehr genau und läßt annehmen, daß Gewährsmänner des Plinius wirklich am Orte waren und eine erst heute wieder zu erreichende Kenntnis der Tradition sich haben ver-

---

[33] Richtig *O. Bauernfeind*, Die Apostelgeschichte (ThHK V), Berlin 1939, 128, und *H. Conzelmann*, aaO., 63; gegen *F. Hahn*, Das Verständnis der Mission im NT (WMANT 13), Neukirchen 1963, 51 A. 3, der eine Würdebezeichnung annimmt, darin *E. Haenchen*, aaO., 260 und *J. Schneider* in ThW II, 764 ff. folgend.

[34] *H. J. Cadbury*, aaO., 16 meint einerseits: „we cannot be sure that he was a Gentile Christian", andererseits aber zählt er ihn zu einer „very large group of persons half converted to the worship of Yahweh".

mitteln lassen[35]. Von 45 auf dem Nordfriedhof von Meroë (Begrawiya) durch ihre Pyramiden gesicherten Herrschern sind 8 Königinnen[36]. *F. Hintze* hat in seiner meroitischen Chronologie zwischen Augustus und Trajan vier Königinnen mit ungefähren Daten aufgeführt[37]:

41—12 v. Chr.	Amanishakhetê
12 v. Chr.—12. n. Chr.	Amanitêre
62—85 n. Chr.	Amanikhatashan
103—108 n. Chr.	Amanikhalika

Es kann hier nicht darum gehen, die Begegnung zwischen Philippus und dem aethiopischen Eunuchen zu datieren, wie das *A. v. Harnack* und noch *St. Lösch* versuchten[38]. Wir verzichten auch auf eine Koordinierung der Angaben der Apostelgeschichte oder ihrer Traditionsform mit einer Kandake der Liste — wenngleich es nicht uninteressant ist, daß *F. Hintze* eine Verbindung zwischen Apg 8,27 und Königin Amanikhatashan als Möglichkeit nennt[39]. Nicht aber wollen wir übersehen, daß die beiden oben genannten Expeditionen Roms nach Napata und nach Meroë in belegte Regierungszeiten von Königinnen fielen, und ihr literarisches Echo offenbar historisch begründet ist. Freilich ist nicht zu verschweigen, daß wir bislang keine letzte Sicherheit darüber haben, ob mit κανδάκη nur und allein die regierende Königin bezeichnet und betitelt wird, oder ob vielleicht auch die Gattin des regierenden Königs oder die Königin-Mutter diesen Titel tragen durfte[40].

---

[35] Zur Interpretation des Plinius-Zitats vgl. *F. Hintze*, Studien zur meroitischen Chronologie und zu den Opfertafeln aus den Pyramiden von Meroë, in: AAB 2 (1959), 27 ff.

[36] Publiziert von *Dows Dunham*, Royal Cemetries of Kush I—IV, Boston 1951/57.

[37] *F. Hintze*, aaO., 33. — *D. Dunham* setzt das Ende des meroitischen Reiches auf 339 n. Chr. fest; *F. Hintze* auf etwa 320 — und kommt zu einer anderen Zeitansetzung: Amanishakhetê 26—20 v. Chr.; Amanitêre 25—41 n. Chr.; Amanikhatashan 93—115 (aaO. IV, 7). — Zur Diskussion vgl. ferner: *S. Wenig*, Zur Chronologie des Reiches von Meroë, in: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften XIII/1, Berlin 1967, 27 ff.

[38] *A. v. Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II, Leipzig 1915, 553: „Beginn der urchristlichen Mission: Philippus um 37 n. Chr." *St. Lösch*, Der Kämmerer der Königin Kandake, in: ThQ 111 (1930), 499: Ereignis: 33—37; Niederschrift durch Lukas: 60—62.

[39] *F. Hintze*, aaO., 29 A. 5.

[40] Die älteste erhaltene Notiz über eine Kandake in Äthiopien verweist auf eine Königin-Mutter: Bion von Soloi (2. Jh. v. Chr.) in seinen Aethiopica: Αἰθίοπες τοὺς βασιλέων πατέρας οὐκ ἐκφαίνουσι, ἀλλ' ὡς ὄντας υἱοὺς ἡλίου παραδιδόασι·

Der Erwähnung bedarf noch die βασίλισσα κανδάκη Μερόης im Alexanderroman aus dem 1. Jh. v. Chr., der in Buch III, 18—24 ebenso ausführlich wie phantasievoll von einem Besuch des Herrschers bei der Kandake erzählt[41], wobei einerseits wichtig ist, wie selbstverständlich die Verbindung von Αἰθίοπες, βασίλισσα κανδάκη und Stadt Meroë ist, andererseits die Königin Kandake als verwitwete Mutter dreier Söhne erscheint[42].

Was ist der Ertrag der Quellendurchsicht zum Stichwort ‚Kandake'? Letztlich wohl nur die Einsicht, daß die Geschichte vom ἀνὴρ Αἰθίοψ nicht notwendig an eine Kandake als regierende Königin von Aethiopien gebunden ist. Ihre Einführung kann Anreicherung der Geschichte mit geheimnisvollen Zügen sein, andererseits aber auch mit dem Eunuchentum des Kämmerers verknüpft sein und dieses begründen. Hier wird ein Stück Bildungsgut der Zeit verwendet, um den Radius der christlichen Mission universal zu gestalten und die Phantasie des Lesers in eine zauberhafte Welt zu führen, wohin die Kunde von der Erfüllung der Jesaja-Prophetie gewandert ist.

Jedoch ist das Eunuchen-Motiv mehr mit der Kandake-Nennung verknüpft, ist es nicht nur verzaubernde Anreicherung, da von hier aus eine Erfüllung von Psalm 68,32 und von Jesaja 56,3 ff. sich anbot und die Gottgewolltheit der Taufe eines Nichtjuden und somit Heiden gerechtfertigt war. Die Nichterwähnung der alttestamentlichen Stellen spricht nicht gegen einen solchen Bezugshintergrund. Weder der antiochenischen Hellenisten-Tradition noch dem Redaktor Lukas liegt anscheinend etwas an der Missionierung des aethiopischen Reiches, sondern der Akzent liegt auf der Bekehrung eines nichtjüdischen Aethiopen und der Fortsetzung seines Weges in Richtung auf seine Heimat am Ende der Welt. Die Begegnung auf einsamer Straße und die ‚Wüste' gehören zur Typologie des Heiligen. Die Paranomasie in 8,27 f.: Γάζα (Stadt) und γάζα (Schatz) sowie in 8,30: ἀναγινώσκειν und γινώσκειν ist beliebtes Stilmittel[43].

Wir kehren am Schluß zurück zur Frage, ob Lukas die sachliche Überschneidung der beiden Bekehrungsgeschichten des aethiopischen

---

ἑκάστου δὲ τὴν μητέρα καλοῦσι κανδάκην (*F. Jacoby*, FGH III C 1 668). Vgl. ferner Strabo, Geogr. XVII 1,54.

[41] Vgl. Text bei *W. Kroll*, Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes) I, 1926, 115 ff.

[42] *F. Pfister*, Der Reliquienkult im Altertum I, Gießen 1909 (Nachdr. Berlin 1974), 173. Vgl. auch *A. Dihle*, aaO., 42; *Lösch*, aaO., 504.

[43] Vgl. *H. J. Cadbury*, aaO., 30 A. 24 und 48.

Eunuchen in c. 8 und des Cornelius in c. 10 übersehen oder als unwesentlich toleriert hat? Die Herkunft der beiden Traditionen aus verschiedenen Quellenbereichen löst noch nicht das Problem der unausgeglichenen Konkurrenz. Wir können nicht ergründen, wie weit Lukas in der Bekehrung des ἀνὴρ Αἰθίοψ mehr den Vertreter einer dritten Völker-Welt neben Juden und Heiden (= Griechen) sah als einen Konkurrenten des Römers Cornelius[44]. Was die Sequenz der Missionsereignisse angeht, ist jedenfalls als beachtlich festzuhalten, daß Lukas den aethiopischen Kämmerer fröhlich seine Straße ziehen läßt, lange bevor er dem Apostel Paulus die Fahrt von Asien nach Europa frei gibt (Apg 16,11 ff.). Ungewollt läßt Lukas den schwarzhäutigen Heiden vor dem Römer eine Bekehrung und Taufe erfahren, Afrika vor Europa die Botschaft von Jesus Christus hören.

Später wurde der ἀνὴρ Αἰθίοψ bei Irenäus[45] wie auch bei Eusebius[46] als Missionar seiner Heimat eingestuft, nur bei Rufin[47] ist es Matthaios. Doch sind diese Notizen nicht ausgebaut worden, sondern hat die ins 4. Jh. weisende Frumentios-Ezana-Tradition, die mit Aksum zusammenhängt[48], jene auf Meroë weisenden Züge verwischt. Die eigentlichen Aithiopier, die Nubier, blieben dem christlichen Glauben bis Anfang des 16. Jh. treu. Merkwürdigerweise hat sich bis jetzt in ihrer Kunst, soweit sie erhalten ist, weder ein Bild des Philippus noch eine Darstellung des aethiopischen Kämmerers gefunden[49].

[44] In ähnliche Richtung weist *S. G. Wilson,* The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts (SNTS 23), Cambridge 1973, 172.

[45] Irenäus, Adv. Haer. IV 23,2.

[46] Eusebius, Hist. Eccl. II 1,13; zur Diskussion unserer Perikope bei den Kirchenvätern vgl. noch: Anonymus, De rebaptismate (Mitte 3. Jh.: MPL 3,1188); Joh. Chrysostomus, Hom. in Act. (MPG 60,149); Hieronymus, Comm. in Isaiam Proph. XIV 53,7 (MPL 24,508 f.) und Theodoret, Interpret. in Psalmos 67,32 (MPG 80,1397).

[47] Rufinus, HE 10,9.

[48] Vgl. *A. Dihle,* Umstrittene Daten, 36 ff. und *E. Dinkler,* König Ezana und das Christentum — ein Randproblem der Geschichte Nubiens, in: Festschrift für Fritz Hintze, Berlin 1975.

[49] Die Darstellung der Perikope Apg 8,26 ff. in der Kunst ist relativ selten. Belegt ist sie in den Wandmalereien der serbischen Kirche Dečani, die nach 1348 datiert werden, wo drei Szenen erhalten sind: Philippus mit dem Kämmerer auf dem Wagen sitzend; die Taufe des Äthiopiers; ein Engel trägt Philippus hinweg: vgl. *R. Hamann-MacLean-H. Hallensleben,* Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien vom 11. bis zum frühen 14. Jh., 1963. Bekannt ist ferner Rembrandts Radierung der Taufe des Kämmerers von 1641, auf der freilich der Eunuch nicht als ἀνὴρ Αἰθίοψ dargestellt ist, wohl ein begleitender Diener. *C. Neumann,* Rembrandt II, [4]1926, 406 bemerkt richtig das „schattenlos sengende Sonnenlicht" bei einem Künstler, der sonst immer mit Licht und Schatten sehr bewußt zu arbeiten pflegt.

Die ekklesiologischen Aussagen des Paulus im kritischen Rückblick auf Barmen III

Wilhelm Anz zum 75. Geburtstag in Freundschaft

Disposition:

1. Fragestellung
2. Der Text von Barmen III.
3. Die ekklesiologischen Aussagen des Paulus
a) Die Vielfalt der Namen für Kirche
b) Kirche als Volk Gottes bzw. ›Israel‹
c) Kirche als σῶμα Χριστοῦ
d) Kirche als Tempel Gottes und andere Metaphern
e) Kirche und Heil
f) Kirche und Welt
g) Kirche und »Gemeinde von Brüdern«
4. Barmen III und die Kirchenaussagen des Paulus
5. Kirche und Theologie

1. Fragestellung

Wir fragen nach der aus gelegentlichen Aussagezusammenhängen der authentischen Paulusbriefe zu erhebenden Lehre von der Kirche bei Paulus. Es geht dabei nicht um eine ausgewogene systematisierende Rekonstruktion dessen, was für Paulus im Gesamtzusammenhang seiner Theologie ›Kirche‹ ihrem Wesen nach ist oder sein soll, sondern vor allem um einen Aufweis anhand von Paulus, was entweder in Barmen zu einseitig betont oder sogar übergangen war, und dessen, was in der Gegenwart übergangen bzw. übersehen wird. Unser Beitrag hat also die Intention, ein Korrektiv zu sein und wird nicht das ganze Neue Testament zugrunde legen, sondern allein die ältesten Schriften des Neuen Testaments, eben die Paulusbriefe. Epheser-, Kolosser- und 2. Thess.-Brief werden als deutero-paulinisch angesehen, die Pastoralbriefe als nicht-paulinisch und deshalb ausgelassen. Sachlich ist in unserem Falle die Nichteinbeziehung von Eph. und Kol. in das Referat deshalb unglücklich, weil Barmen III gerade an Eph. 4,15 f. anknüpft! Das hier zu Entfaltende erweitert die eher zusammenfassende Aussage des Epheserbriefzitats.

Paulus ist weder der erste, der den Ausdruck ἐκκλησία gebraucht, noch der erste Theologe mit einem Kirchenbewußtsein. Wohl aber scheint Paulus der erste zu sein, durch den es zur Entfaltung eines Kirchenbegriffes kommt. Wir sollten also unterscheiden zwischen einem kirchlichen Selbstbewußtsein und einem theologisch durchdachten und entfalteten Kirchenbegriff. Das Erwachen eines kirchlichen Selbstbewußtseins ist mit dem Glauben an Jesus Christus als gekreuzigten und auferstandenen Herrn gegeben, also mit Ostern, mit dem Kephas und den Zwölfen (ὤφθη Κηφᾷ εἶτα τοῖς δώδεκα) geschenkten Widerfahrnis des Offenbarungs-Geschehens (1. Kor. 15,5). Die Kirche hat insofern ihren Geburtstag an Ostern, ist Schenkung Gottes und in dessen Handeln in Christus in die Welt getreten. Wenn jetzt die von Glauben und Geist Erfaßten sich als Qahal Jahwe wissen, als verwirklichter Qahal, in dem die Gemeinde der Gerechten da ist, das wahre Israel, berufen durch Jesus als Christus, so versteht man sich offenbar mehr als Beginn einer neuen Welt, denn als Abschluß einer alten.

Das Gesagte impliziert bereits, daß Jesu Verkündigung nicht den Gedanken an eine Kirchengründung umfaßte. Die zwei Verse in Mt. 16,18 und 18,17, in denen in Worten Jesu das Wort ἐκκλησία als Übersetzung von Qahal dreimal erscheint, sind nach allgemeiner Ansicht Gemeindebildung. Ich zitiere Eduard Lohse in einem Festschriftaufsatz für Hans Lilje: »Da der Spruch (sc. Matth. 16,18. ›Du bist Petrus und auf diesem Felsen werde ich meine Kirche bauen ...‹) in der Markusparallele, die die Vorlage für den Evangelisten Matthäus gebildet hat, fehlt und der Begriff ἐκκλησία sich in der synoptischen Tradition nur hier und Math. 18,17 findet, kann dieser Satz nicht auf den historischen Jesus zurückgeführt werden.«[1] Es ist denn auch οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν einerseits durch das Futurum des Verbs sachlich präzisiert, wie andererseits die ἐκκλησία μου (= Χριστοῦ) sekundär gegenüber der ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ist (1. Kor. 1,2; 10,32; 11,16. 22; 15,9; Gal. 1,13; 1. Thess. 2,14). Hier liegt ein vaticinium ex eventu vor.

Die Kirche ist eine Stiftung Gottes, die in dem Bekenntnis des Petrus und der Zwölf als Folge der Geist- und Glaubensgabe sich manifestiert. Ihr Selbstverständnis ist mit dem Zeitpunkt der Stiftung insofern verknüpft, als sie sich von der Kreuzigung und Auferstehung her versteht, also von dem Bemühen um die Christologie zur Ekklesiologie kommt. Die Kirche kam – historisch geurteilt – überraschend, während man nach der Verkündigung Jesu die Ankunft der βασιλεία τοῦ Θεοῦ erwartet hatte und diese ausblieb. Die zwei Titel, wie sie im Praescript des 1. Thessalonicherbriefes 1,1 begegnen: τῇ ἐκκλησίᾳ ... ἐν Θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ sind ebenso Ausdruck des Bemühens, die Kirche Gottes in Christus zu verankern, wie die im gleichen Brief begegnende Pluralbildung: αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ ... ἐν

1. E. Lohse, in: Verständigung, Festschr. H. Lilje (1969) 122. Ein die Forschung verwirrender Versuch der neuen Echtheitserklärung bei P. Lampe, Das Spiel mit dem Petrus-Namen – Matth. XVI,18, in NTSt 25 (1979) 227ff.

Χριστῷ Ἰησοῦ (2,14). Der Qahal-Jahwe, in der LXX oft ἐκκλησία κυρίου, wird nun also in der ältesten Zeit nach Ostern in der hellenistischen Christenheit: ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ. Wir interpretieren dies: Kirche gestiftet von Gott und in der Gegenwart Christi lebend. Es geht also um Wesen und Auftrag dieser Kirche als Stiftung Gottes bei Paulus – und um einen kritischen Vergleich mit der in der historischen Situation von Barmen formulierten These III.

2. Der Text von Barmen III

Bevor wir zu Paulus übergehen, ist ein vorläufiger Blick auf die Besonderheit der These III von Barmen nötig. Nach dem Schriftzitat aus Eph. 4,15–16 (»Lasset uns aber rechtschaffen sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus, von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt ist«) lautet der Behauptungssatz: »Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.« – Und der Verwerfungssatz lautet: »Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen.«

Daß wir es mit einer situationsbedingten affirmativen These und einem durch eine historisch einmalige Kampfsituation beeinflußten Verwerfungssatz zu tun haben, nämlich provoziert durch das Kirchenreformprogramm der Deutschen Christen und durch die Ansprüche eines diktatorischen Führerstaates, wird durch den Hinweis auf die jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen deutlich (das gilt letztlich aber für alle Thesen von Barmen). Damit wird nur offensichtlich, was zu allen Zeiten der Kirchengeschichte implicite greifbar ist: Man befaßt sich mit der Lehre von der Kirche verantwortlich meist nur in Zeiten der akuten Kirchengefährdung, wodurch dann die Aussagen irgendwie einseitig und unausgeglichen geraten. Das war in den Donatistischen Streitigkeiten wie im Investiturstreit zwischen Kaisertum und Papsttum, in der Zeit der Franziskanerspiritualen, wie endlich in der Zeit der Reformation und ihrem Ineinander von Bündnis und Bekenntnisbildung in analoger Weise der Fall. So war es aber auch in der Bekennenden Kirche, wo die Frage nach dem rechten Kirchenregiment nahezu die Frage nach dem Wesen der Kirche verdrängte; jedenfalls war der Kampf gegen das Führerprinzip in der Kirche vorrangig und ebenso die Wachsamkeit gegen eine Zerreißung der Kirche in eine ›Institution öffentlichen Rechts‹ einerseits und eine ›Bekenntnisgemeinschaft‹ andererseits, in äußere und innere Ordnung, ja in ›sichtbare‹ und ›un-

sichtbare‹ Kirche.[2] Beachtlich die im affirmativen Satz zweimalig mit ›allein‹ betonte Abhängigkeit von Jesus Christus als unserem gegenwärtigen Herrn, ferner jede Auslassung eines Hinweises etwa auf ›soziale‹ Aufgaben, an denen eventuell die Kirche sich beteiligen könnte. Gerade in Barmen ist das Nicht-Gesagte oft besonders relevant.

Gewiß ist eine in Kampfsituationen gebildete und formulierte Lehre trotz Einseitigkeit nicht notwendig in der Sache verfehlt. Daß die Begriffe des ›Volkes Gottes‹ und ›Israel‹ für die geschichtliche Dimension nicht gebraucht wurden, verkürzt freilich die Merkmale der Kirche, wenn sie auch nicht für den Abweis der politischen Übergriffe in die Kirche und Klarstellung der Theonomie der »Gemeinde von Brüdern« notwendig waren. Theologie profiliert sich oft an in die Kirche eindringendem ›Unglauben‹ – sei es echte oder nur vermeintliche Häresie. Theologie lebt aber nicht von der Antithetik und Polemik, sondern vom Bemühen um adaequate Verkündigung und ist motiviert durch die Liebe und das immer neue Ergreifen der Wahrheit.

3. Die ekklesiologischen Aussagen des Paulus

a) Die Vielfalt der Namen für Kirche

Paulus setzt bei den Empfängern seiner Briefe den Sinn des Wortes ἐκκλησία voraus: die Formulierung 1. Kor. 11,18 »Wenn ihr zusammenkommt ἐν ἐκκλησίᾳ = in der Gemeinde, in der Gemeindeversammlung, zeigt an, daß dieser Ausdruck weder die kultische noch die politische Seite der Septuaginta bzw. der Profangräcität vor Augen hat. Sie ist die Versammlung der ›Heiligen‹ (1. Kor. 6,2; 16,1), der ›Auserwählten‹ (Röm. 8,33), der ›Berufenen‹ (1. Kor. 1,24; Röm. 1,6) – es werden damit Namen für das ›Volk Gottes‹ aus dem Alten Testament aufgenommen. Der Begriff λαὸς Θεοῦ selbst ist nur in zwei Zitaten des Alten Testaments für die Kirche greifbar: Röm. 9,25 f. (Hos. 2,1) und 2. Kor. 6,16 (Ez. 37,27; hier vermutlich in einem nichtpaulinischen Textabschnitt) und war nicht prägnant genug, um das Neue der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Ob Paulus mit ἐκκλησία den Volk-Gottes-Gedanken mit einer antinomistischen Pointe von den Hellenisten übernommen hat, wie W. Schrage in seinem Aufsatz ›Ekklesia und Synagoge‹[3] zu beweisen versuchte, hängt ganz von der Interpretation von Gal. 1,13 f. ab. Richtig ist wohl, daß die Nuance ›versammeltes Volk Gottes‹ in ἐκκλησία 〉 qahal oder aramäisch kehalāh deutlicher mitschwingt, als es in συναγωγή 〉 ēdāh oder auch kenischta' der Fall ist.

2. Vgl. E. Wolf, Barmen (1957) 124 f., unter Bezug auf H. Schomerus, Deutsches Volkstum (1933).

3. W. Schrage, ZThK 60 (1963) 178/202; dagegen H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (1969) 35 Anm. 26.

Neben ›Volk Gottes‹ und ›Ekklesia‹ steht bei Paulus vor allem der Begriff »Leib Christi« (σῶμα Χριστοῦ), der nur noch in den Deuteropaulinen präsent ist. Endlich gebraucht Paulus – wie auch Eph. und 2. Thess. – »Tempel Gottes« (ναὸς τοῦ Θεοῦ) oder auch »Tempel des in euch wohnenden Heiligen Geistes« (ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεῦματος). Zu diesen das Wesen der Kirche beschreibenden Namen kommen nun noch Metaphern, in denen bildhaft die Kirche hinsichtlich ihrer Funktion oder auch Verheißung bezeichnet wird: z. B. »Bau« (οἰκοδομή) oder auch der Ölbaum (ἐλαία), der als Gleichnisbild für die Heilsgeschichte von Juden und Heiden dienen muß (Röm. 11,17ff.).

Nicht zu übersehen sind auch die indirekten Bezeichnungen der Kirche durch κοινωνία, wobei der Genitiv τοῦ ἁγίου πνεύματος (2. Kor. 13,13) die tragende Kraft der Gemeinschaft bezeichnet, oder mit εἶναι ἐν Χριστῷ, das nahezu synonym mit »Leib Christi« gebraucht werden kann.

Der Flexibilität der Terminologie in der Frühzeit christlicher Theologie entsprechend ist also auch die Zahl der interpretierenden Namen für Kirche relativ groß und ist häufig von ihr die Rede, ohne daß sie überhaupt mit einem Namen genannt wird. Angesprochen werden in Gal. 3,26/28 die Glieder der Kirche, die auf Christus getauften ›Söhne Gottes‹, die Christus in der Taufe angezogen haben: »Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave und Freier, da ist nicht Mann und Weib; denn ihr alle seid eins in Christus Jesus.« Das heißt, daß alle weltlichen oder ethnischen, sozialen und biologischen Differenzierungen hinfällig sind, daß die Kirche in einer eschatologischen Situation ihr eigenes Dasein versteht; das heißt aber nicht, daß hier ein soziologisches Programm angedeutet sei. Schwierig ist im 2. Korintherbrief festzustellen, wo Paulus speziell vom Amt des ἀπόστολος spricht oder generell von den Glaubenden und damit von der Kirche. Gerade hier ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß die Aussagen über die Kirche weiter gehen als das aus fixierten termini technici statistisch aufzugreifen ist – obgleich der Apostelbegriff natürlich bei Paulus nicht in dem der Kirche aufgeht.[4]

Vorauszusetzen ist bei Paulus das zweifache Wissen um die Anwesenheit des πνεῦμα und seines Wirkens in den χαρίσματα (1. Kor. 14), ja der Gegenwärtigkeit Gottes in der Gemeinde, sowie das Wissen um die Distanz gegenüber der Welt des Nicht-Glaubens: »Fehllose Kinder Gottes inmitten eines verkehrten und verirrten Geschlechtes« sind die Christen und sie sollen »strahlen wie die Sterne in der Welt« (Phil. 2,15). Die Glaubenden sind nicht mehr Bürger dieser Welt, ihr »Staat (πολίτευμα) befindet sich im Himmel« (Phil. 3,20). In 2. Kor. 3,4–6 spricht Paulus von seinem Amt als Diener des Neuen Bundes (διάκονος καινῆς διαθήκης), womit

4. Der die Gemeindeglieder bezeichnende Ausdruck Χριστιανοί, der zuerst in Antiochia auftritt (Acta 11,26), ist eine vom lateinischen christianus abgeleitete griechische Wortform. Sie ist ursprünglich von Außenstehenden den »Christen« beigelegte Bezeichnung und nicht als Alternative für Kirche – auf keinen Fall bei Paulus – anzunehmen. Vgl. ThWb z. NT IX, 529.

sachlich die Kirche als die Erfüllung der Verheißung in Jeremia 31,31 und als ›durch den Geist lebendig gemacht‹ gemeint ist. Die klassische Stelle für die eschatologische Diastasenhaltung der Christen in der Welt ist 1. Kor. 7,29f. »Die Zeit ist kurz. Ferner sage ich, daß die die Frauen haben, seien als (ὡς μή) hätten sie keine, und die weinen als (ὡς μή) weinten sie nicht, und die sich freuen, als freuten sie sich nicht (ὡς μή), und die kaufen, als (ὡς μή) behielten sie es nicht, und die die Welt nützen als (ὡς μή) benützten sie sie nicht. Denn die Gestalt dieser Welt vergeht. Ich möchte aber, daß ihr ohne Sorgen seid.« Auf die Frage der bleibenden Gültigkeit der Naherwartung bzw. der bleibenden Gültigkeit der eschatologischen Bedingtheit der Kirche werden wir später einzugehen haben. Hier ist festzuhalten, daß man bei Paulus die Kirche als geschichtliche *und* als eschatologische Größe erkennen muß, in dem grundsätzlichen Aspekt, nicht ein innerweltlicher Zweckverband für Pflege der Religion und organisierten Liebestätigkeit zu sein, sondern beauftragt, das Evangelium von Christus, von der Versöhnung des Sünders, in aller Welt zu verkündigen und Tag für Tag den Herrn zu preisen und seiner Ankunft gewärtig zu sein. Insofern erstreckt sich die Kirche zwischen den Zeiten bis zur Parusie des Herrn. Es soll nur kurz angemerkt werden, daß die die Kirche bestimmende Erwartung der Parusie des Herrn auch die Barmer These III zum Ausdruck bringt und darin ihre Freiheit von der Welt und für die Welt begründet ist. – Die Vielfalt der Namen und Bilder für Kirche zeigte auf, daß es sich hier nicht um eine rechtlich etablierte Institution handelt; die Vielfalt verdeckt nicht die Tatsache, daß es eine Definition von ›Kirche‹ bei Paulus nicht gibt.

b) Kirche als Volk Gottes bzw. ›Israel‹

Wir beginnen mit der Benennung der Kirche, die in ›Barmen‹ fehlt und zwar als Ἰσραήλ und als Volk Gottes (λαὸς τοῦ Θεοῦ).

Wir sagten bereits, daß von der Kirche als »Volk Gottes« nur zweimal in Zitaten die Rede ist: Röm. 9,26 (= Hosea 2,1) und 2. Kor. 6,16 (= Ez. 37,27), daß aber im ἐκκλησία Begriff und in der Verwendung von Ἰσραήλ oder auch in der Verwendung der Exoduserzählung durch Paulus in 1. Kor. 10,1–13 als typologischer Paränese, die gleiche Grundeinsicht zum Ausdruck kommt: die Kirche ist das Volk Gottes; insofern ist sie in Kontinuität mit dem historischen Israel. Doch auch wieder nicht mit dem ganzen empirischen Volk Israels, sondern nur mit dem erwählten Israel innerhalb des empirischen Israel – einer von Paulus bes. Röm. 9,6 eingeführten Differenzierung: »Nicht alle, die aus Israel sind, sind Israel.« Nicht biologisch-genealogisch, sondern über den Glauben wird die Verheißung des Erbes Gottes empfangen.

Bevor wir in Einzelheiten uns einlassen, mag es notwendig sein, darauf hinzuweisen, daß gerade der Aspekt ›Volk Gottes‹ und ›eigentliches Israel‹ auf die Gesamtkirche in aller räumlichen Zerstreuung hinweist und die Einzelgemeinden subsumiert. Es

steht also nicht der Gedanke an die lokalen gottesdienstlichen Einheiten im Vordergrund, nicht das empirisch Organisierte, sondern das eschatologisch in Christus durch die Taufe und Geistgabe Miteinander-Verbundene. Dabei ist das uns Befremdliche nicht zu übersehen, daß Paulus trotz der Vergeistigung des Begriffes der »Söhne Abrahams« und des »Samen Abrahams« an einer Praerogative des historischen Volkes festhält.

Wir nehmen den Einstieg bei Gal. 6,16: Paulus setzt zum Schlußgruß an und schreibt: »Und alle die nach diesem Kanon wandeln werden, über sie komme Friede und Barmherzigkeit, und über das Israel Gottes.« Es ist allgemeine Auslegung, daß über die nach dem Kanon Gottes Wandelnden Gottes Friede bereits in der Gegenwart komme und beim Endgericht Barmherzigkeit; ferner, daß mit Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ die Christen insgesamt, also die Kirche gemeint sei, nicht etwa nur die Judenchristen. Schlier[5] weist mit Recht auf die 19. Benediktion des Achtzehngebetes hin: »Lege Frieden und Segen [Gunst und Liebe und Erbarmen] auf uns und auf ganz Israel, dein Volk.« Der Apostel könnte aber auch diese Benediktion in der Analogie aufgenommen haben, daß er Friede und Erbarmen über die Kirche und über das empirische Israel Gottes insgesamt erbitte, das ja latent zum ›erwählten Volk‹ weiterhin gehört. – Ich will nicht verschweigen, daß mir die Einbeziehung des historischen Israels in den Kreis derer, für die man Friede und Erbarmen erbittet, nicht für Paulus ausgeschlossen dünkt, bes. im Zusammenhang von Röm. 9–11, daß aber der Tenor des Galaterbriefes mit seinen antijudaistischen Spitzen nicht diese exegetische Möglichkeit unterstützt, und daß man deshalb wohl doch Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ 6,16 als Gesamtkirche der Getauften zu verstehen hat.

Nicht weniger schwierig sind die Ausführungen des Paulus in Römer 9–11 über Israel, zumal der Römerbrief der einzige große Paulusbrief ist, in dem das Wort ἐκκλησία nicht begegnet (da man von dem Auftauchen im Nachtragskapitel 16 absehen muß). Es ist das unübersehbar Wichtige darin zu erkennen, daß Paulus bei Bejahung des historischen Privilegs, das Israel als natürliches Volk in der Kindschaft, Herrlichkeit, in den Bündnissen, der Gesetzgebung, im Gottesdienst und den Verheißungen besitzt, noch krönend in 9,5 hinzufügt: »Ihrer sind die Väter und aus ihnen [stammt] der Christus nach dem Fleisch (ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα).« Diese Bejahung natürlich geschichtlicher Privilegien hat manche Theologen der Nazizeit irritiert. Doch ist sie kennzeichnend für das in der christlichen Gemeinde lebendige Bewußtsein von »der Solidarität mit Israel und seiner Geschichte« (Bultmann NTTheol. 97 f.) und darüber hinaus von einer heilsgeschichtlichen Kontinuität: die Kirche löst nicht etwa einfach das historische Israel ab.

Hier setzt freilich eine bes. im Römerbrief evidente Dialektik im Wortgebrauch von Ἰουδαῖος (2,28 f.) und von Israel (Röm. 4,11 f. und bes. 9,6) ein. Paulus will damit zum Ausdruck bringen, daß Kirche weder ein soziologisch definierbares Phänomen ist, noch historisch-ethnisch gebunden sein kann. Deshalb ist Abraham auch der

5. H. Schlier, Der Brief an die Galater (1965[4]) 283.

Heidenchristen Vater und ›Israel‹ ein historischer wie auch eschatologischer Begriff. In 9b wird deutlich, daß sich die empirischen Israelgrenzen nicht mit denen des Erwählungshandelns Gottes in Christus decken. Wohl gehen diese Aussonderungen des erwählten Volkes innerhalb des historischen Volkes in die Zeiten des Alten Testaments zurück und es geht Paulus primär um die Kontinuität der Erwählung zwischen altem und neuem Bund, aber ebenso geht es ihm um die theologische Legitimierung des neuen Bundes als einer durch die Gabe des Geistes und des Glaubens bestimmten Größe, in der Heidenchristen vollgültige Glieder sind.

Indes scheint es Röm. 9–11 nicht um den Beweis des Alters der Kirche zu gehen – wie H. Schlier dogmatisch konstruierend sagt: »Sie beginnt dort, wo das atl. Volk Gottes beginnt«,[6] – sondern um Gottes Treue zu seinen Erwählten, die trotz der durch das Christusgeschehen evident gewordenen Spaltung innerhalb des empirischen Volkes Israel als Treue durchhält – wie Paulus schließlich Röm. 11,25.26 als Mysterium verkündet. Und zugleich geht es bei der Aufnahme der Begriffe Volk und Israel um die Komplementärbegriffe zum Messias-Christus, also um eine Aussage über die Zusammengehörigkeit von Kirche und Christus, ja um eine mit Geist begnadete Rekonstitution des Volkes in der Endzeit. – Hier hat sich bei Paulus im Römerbrief die Entschränkung des Volkes aus den empirischen Kategorien bereits ganz vollzogen. Das Volk Gottes wird gerufen, ja berufen, »Söhne des lebendigen Gottes« werden sie genannt (Röm. 9,24–26), es wird aber weder biologisch kreiert noch ethnologisch konstituiert. Doch ist hier ein Schwanken im Urteil des Paulus nicht ganz überwunden: »Nicht die Fleischeskinder sind Gotteskinder« (9,8) heißt es im Blick auf Abrahams leibliche Nachkommenschaft – die gemina praedestinatio geht quer durch die Kinder von Isaak und Rebekka und Sarah – und dann wieder heißt es betont: πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται (11,26). Hier wird einmal der empirische Volkgedanke aufgehoben, das andere Mal bestätigt, wenn auch als Mysterium der Endzeit, über die »Zeit der Kirche« gleichsam hinausweisend. Wie letztlich in der Bildsprache jüdische Tradition von Paulus aufgenommen wird und die Systematisierung der Namen und mit ihnen zugleich die der Vorstellungen sprengt, mag der Hinweis auf Gal. 4,26 erhellen, wo das eigentliche Israel als Kirche mit dem »oberen Jerusalem«, dem freien, gleichgesetzt wird. In dieser Interpretation der Kirche schwingt natürlich gleichfalls der eschatologische Grundzug mit. In die gleiche Richtung der Vorstellung geht des Paulus Hinweis an die Philipper (3,20), daß das πολίτευμα der Glaubenden in den Himmeln ist, »von wo wir auch als Heiland den Kyrios Jesus Christus erwarten«. Die Verankerung des Gemeinwesens der Glaubenden »in den Himmeln« meint damit »Gott«, und so sagt der Vers das Doppelte aus: daß wir nicht nebeneinander lebende Gläubige, sondern eine Gemeinschaft, ein Gemeinwesen von Grund auf sind und ferner, daß unser Orientierungspunkt Gott ist, ebenso der kommende Soter und Kyrios Christos, daß wir somit nicht innerweltliche Orientierungspunkte haben. Man könnte ebenso mit Paulus von einer

6. Mysterium Salutis 4,1 (1972) 254.

κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος (2. Kor. 13,13) sprechen. Obgleich das Wort ›Kirche‹ nicht fällt, ist von ihr die Rede, und wieder ist die Diastase zur Welt und ihren Nöten selbstverständlich und das, was man politische oder/und soziale ›Weltverantwortung‹ zu nennen pflegt, nicht Aufgabe der Kirche, sondern ihre Aufgabe gegenüber der Welt liegt in dem ›politischen‹ Skandalon der Verkündigung des Heils in Christus. Beachtet man, daß πολίτευμα oft die Kolonie von Ausländern bezeichnet, so wird noch bildhafter, daß Paulus von einer Kolonie von Himmelsbürgern auf Erden im Blick auf die Kirche spricht. Diese Kolonie wird zwar in Phil. 4,1 aufgefordert »στήκετε ἐν κυρίῳ«, aber es ist eigentlich ein in Proskynese ausgestrecktes »Erwarten des Soter« aus den Himmeln der Zukunft (Phil. 3,20). Es geht um Kirche im Heute und Hier, nicht geht es um kirchliche ›Futurologie‹.

Die Durchsicht der Stellen bei Paulus, in denen die Kirche als Volk Gottes, als Israel und als himmlischer Staat bezeichnet wird, läßt deutlich werden, daß jeder zur Interpretation aufgegriffene Name, jedes Bild, zugleich eine Reihe von Begleitvorstellungen auslöst. Diese müssen nicht Definitionselemente für Kirche sein, sie können auch metaphorische Bildkomponenten sein (wie bei πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς). Als theologisch wesentlich dünkt uns, daß Kirche in der Geschichte Israels verwurzelt werden soll, keine christliche creatio ex nihilo ist, daß Kirche jede natürliche biologisch-historische Bestimmung sprengt und als Gesamtkirche den Einzelgemeinden gegenüber vorrangig ist.

Indes paßt in diese heilsgeschichtliche Kontinuität nicht so ganz, wenn Paulus an Jeremia 31,31 anknüpfend von der καινὴ διαθήκη (2. Kor. 3,6) spricht und dem Gegenbegriff παλαιὰ διαθήκη (3,14). In Gal. 4,24 nennt Paulus die δύο διαθήκαι. Es ist aber die Frage, ob 2. Kor. 3,6ff. überhaupt ein ekklesiologischer Begriff vorliegt, ob nicht nur das neue vom γράμμα befreite und durch πνεῦμα bestimmte Verhältnis zu Gott hier anvisiert ist, ohne Reflexion auf das Miteinander der Glaubenden. Nur wird trotzdem hier eine Diskontinuität zwischen Altem und Neuem Bund einfach dadurch zum Ausdruck gebracht, daß mit dem Alten Bund Mose, die Verdecktheit, ja der Tod zusammengebracht werden, mit dem Neuen Bund das Lebendigmachende, das Sichtbarwerden vor Gottes Augen.

Doch auch die Akzentuierung des Neuen beim Bundesgedanken geschieht letztlich im begrifflichen Feld des Themas »Gottes Volk«. Dieses ist mit dem größeren Gewicht versehen im Vergleich mit anderen Konzeptionen. Daß aber aus dem empirischen Gottesvolk durch Christus das eschatologische wurde, gilt es festzuhalten.[7]

7. Theologiegeschichtlich gesehen ist der Begriff aus dem Judenchristentum herzuleiten. – D. Bonhoeffer bringt in seiner Dissertation »Sanctorum Communio« (1930, 1954²), »um in der positiven Darstellung auf gesichertem Boden zu stehen« (p. 90), »Leitsätze über die Anschauung des NT von der Kirche« – freilich ohne dabei auf Kirche als ›Volk Gottes‹ oder ›Israel‹ einzugehen.

c) Die Kirche als σῶμα Χριστοῦ

Die Einheit der Getauften im Glauben an Christus, mit dem auferstandenen Kyrios, wird am deutlichsten zum Ausdruck gebracht durch den σῶμα-Begriff. Er mag älter sein als Ausdruck für die Kirche als seine Aufnahme durch Paulus, denn auszuschließen ist es nicht, daß die Deuteropaulinen Eph. und Kol., die Christus als Haupt der Kirche als Leib (= Rumpf) vor-setzen, eine ältere Konzeption und Tradition widerspiegeln. Die jüngste Äußerung des Paulus in Römer 12,4.5. lautet: »Denn gleich wie wir in einem Leibe viele Glieder haben, alle Glieder aber nicht dieselbe Funktion erfüllen, so sind wir, die Vielen, in Christus zwar ein Leib, einzeln in unserem gegenseitigen Verhältnis jedoch Glieder.« Hier wird nicht eine Metapher aufgenommen, sondern es ist der in 1. Kor. 12,12–30 entfaltete kosmische Begriff benutzt, den Paulus aus der Gnosis genommen hat, um das Wesen der Kirche als Gemeinde ἐν Χριστῷ zum Ausdruck zu bringen. Der σῶμα Χριστοῦ-Begriff begegnet vollständig nur 1. Kor. 12,27; aber die Formulierung in 12,12: »Denn wie der Leib einer ist, aber viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl es viele sind, ein Leib sind, so ist auch Christus« – diese Formulierungen setzen den σῶμα Χριστοῦ-Begriff voraus, sie argumentieren von seiner Vorgegebenheit aus. Es ist also die Gleichung Kirche = Leib Christi nicht im Hinblick auf den funktionalen Organismus aufgegriffen,[8] sondern um die Unterschiedslosigkeit der Glieder trotz verschiedener Charismata am Gesamtleibe zu verdeutlichen, also um die Unterschiedslosigkeit an das ἐν Χριστῷ zu binden. Letztlich wird im σῶμα-Begriff dasselbe ausgesagt wie in der bereits zitierten Galaterstelle 3,28 (weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau, alle seid ihr eins in Christus Jesus). Als Pointe der Leib Christi-Aussagen von der Kirche wird einhellig festgestellt:[9] »Der Leib wird nicht durch die Glieder, sondern durch Christus konstituiert; er ist also vor und über den Gliedern da, nicht durch sie und in ihnen«. Ähnlich H. Conzelmann:[10] »Der Christusleib ist in Beziehung auf die ›Glieder‹ präexistent«, ferner: »D. h. die Kirche entsteht nicht durch den Entschluß und Zusammenschluß von Menschen, sondern macht diesen erst möglich.« Und ähnlich auch Käsemann,[11] wenn er differenziert »daß für den Apostel nicht die Glieder den Leib konstituieren, sondern dieser sie aus sich heraussetzt . . .« Das impliziert, daß ›Kirche‹ nicht dadurch ist, daß wir Programme oder gar ›Modelle‹ entwerfen, oder Bekenntnisse formulieren, sondern weil Gott sie gestiftet hat und uns beauftragte, in

8. So bereits D. Bonhoeffer, op. cit. 1954², 92 f.
9. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1953) 306; vorher schon D. Bonhoeffer, op. cit. 110: »Kirche entsteht nicht durch Zusammentritt (genetische Soziologie), sondern durch den in der Gemeinde wirklichen (sic) Geist *besteht* die Kirche und ist demgemäß aus Einzelwillen heraus nicht abzuleiten . . .«.
10. H. Conzelmann, op. cit. 250 und Anm. 18.
11. E. Käsemann, An die Römer (1973) 32.

ihr mit unserem noch so kleinen Quantum Charisma zu wirken, das Evangelium zu predigen und Gottes δόξα in Christus zu preisen. Und wenn auch die ›Leib Christi‹-Aussagen des Paulus im 1. Korinther- und Römerbrief nahezu alle auf die jeweiligen Ortsgemeinden sich zu beziehen scheinen, so ist doch die Konzeption bewahrt, daß sie nur die Gesamtkirche manifest machen. Nicht soll von der irdischen Leibhaftigkeit der Kirche Gottes in Jesus Christus mit dem Leib-Begriff gehandelt werden – dieser Gedanke ist dem Apostel fern –, »sondern vom irdischen Machtbereich des erhöhten Christus.«[12]

Die entscheidende Aussage in der Verwendung von σῶμα Χριστοῦ für Kirche betrifft die Einheit von Kirche und Christus, die weltweite – kosmische – Dimension der Kirche und das in Christus verankerte Verhältnis der Christen untereinander. Der Leib als das in Christus Vorgegebene bestimmt das neue Zu- und Miteinander der Glieder, als Brüder und Schwestern, als Gemeinschaft der Gläubigen. Man ist als Kirche ein ausgegrenzter Raum, in dem man füreinander lebt und Liebe aktualisiert, indem man einander vergibt. Das in den einen Leib Hineingetauft-sein und mit einem Geist Getränkt-sein (1. Kor. 12,12 ff.) hebt deshalb auch alle Wertdifferenzen oder Herkunftsunterscheidung zwischen Juden, Griechen, Sklaven und Freien auf, was eben besagt, daß es innerhalb des Leibes sowohl politische als auch soziale Konsequenzen gibt bzw. geben muß, innerhalb der Lokalgemeinde wie der Gesamtkirche. Darüber freilich, wie diese Konsequenzen der Liebe aus der Gemeinschaft des Glaubens zu ziehen sind, sagt Paulus nichts, weil es sich in der Aktualität der Begegnung, der Situation, des Kairos eröffnet und nicht progammiert werden kann. Eine programmierte ›Liebe‹ ist ›Wohlfahrt‹, doch ἀγάπη schenkt sich in der nicht-programmierten Begegnung. Man kann dafür auch den Begriff der ›neuen Schöpfung‹ (καινὴ κτίσις: 2. Kor. 5,17) verwenden, kaum aber den einer »Weltherrschaft Christi«.[13]

Es wäre falsch, zwischen ›Leib Christi‹ und dem ›Leib der Glieder Christi‹ unterscheiden zu wollen, oder einen terminologischen Gebrauch von Leib Christi einem metaphorischen Gebrauch gegenüberstellen zu wollen. Da gerade in 1. Kor. 12,12 ff. das Hineintaufen εἰς ἓν σῶμα die Glieder ins σῶμα Χριστοῦ einbringt, zeigt sich, daß Paulus mit beiden Ausdrücken den Gedanken der »eschatologischen Aufhebung der menschlichen Unterschiede« durch die Taufe explizieren will (Conzelmann, 1. Kor., 250). Es wäre ferner falsch, sollte man – wie z. B. H. Schlier – die 1. Korinther- und Römerbriefstellen von der Epheser- und Kolosserterminologie her interpretieren und zwischen Christus als Haupt und dem Leib als Kirche einen Hiatus postulieren. Bei den Deuteropaulinen liegt eine andere Christologie zugrunde, weniger ist an eine andere »konkrete Situation« zu denken.[14]

12. E. Käsemann, op. cit. 322, darin seine Dissertation korrigierend (Leib und Leib Christi, 1933, 185 unten).
13. Anders E. Käsemann, Paulinische Perspektiven (1969) 189.
14. E. Käsemann, a. O. 191.

Die Besonderheit des Namens ›Leib Christi‹ für Kirche im Vergleich mit ›Volk Gottes‹ und ›Israel‹ liegt darin, daß die Einheit der ethnisch und sozial ganz Verschiedenen durch ihre Taufe εἰς ἓν σῶμα [Χριστοῦ] von vornherein sich nicht mit den Prärogativen Israels überschneidet, sondern eschatologisch in Christus verankert wird. Nicht vergangene Volksgeschichte, sondern die Gegenwärtigkeit Christi in Wort und Sakrament ist Fundament der einen Kirche. Die Bezeichnung σῶμα Χριστοῦ hat im Alten Testament und Judentum keinen Hintergrund. Die paulinische Aussage in 1. Kor. 10,16f. macht es ganz deutlich, daß uns die ›Teilhabe am Blut Christi‹ und das ›Brot‹ zum Leibe Christi machen, d. h. also, daß die Christen sakramental eingegliedert werden.[15] Es ist der Christusgeist, der die Kirche als ›Leib Christi‹ schafft und zusammenhält. Auch darin wird bestätigt, daß es ›Kirche‹ erst seit Ostern gibt.[16]

d) Kirche als Tempel Gottes und andere Metaphern (1. Kor. 3, 9–17).

In 1. Kor. 3,16f. schreibt Paulus: »Wißt ihr nicht, daß ihr der Tempel Gottes seid und daß der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn jemand den Tempel Gottes verdirbt, so wird ihn Gott verderben. Denn der Tempel Gottes ist heilig – und das seid ihr.« Einige Verse vorher 3,9 hieß es: »Denn Gottes Mitarbeiter sind wir. Gottes Ackerfeld, Gottes Bau seid ihr.« Im Text zwischen beiden Eckversen wird das Werk des Apostels mit der Arbeit eines Architekten verglichen, der das Fundament legt und dieses Fundament sei Jesus Christus (3,11). Fast könnte man versucht sein, eine Steigerung von Ackerfeld über Fundamentlegung und Bauaufführung bis zum Tempel einzulesen. Doch das wäre Eisegese, während bei Paulus im besten Falle eine Stichwortassoziation vorliegt und der Gedankengang vor allem mit Erscheinen des Stichworts οἰκοδομὴ Θεοῦ in 3,9 das Thema der missionarischen Tätigkeit des Paulus aufnimmt. Natürlich kommt damit die Kirche als Gottes Bau in den Blick und wird faktisch die Voraussetzung geschaffen für den modernen Irrtum, daß Kirche eine Bezeichnung für ein Gebäude mit Kirchturm und Glocken sei. Aber für Paulus handelt es sich hier in 1. Kor. 3 durchlaufend um Bilder, in denen zuerst mit γεώργιον (Ackerfeld) zurückweisend das Bild vom Pflanzen und Begießen abgeschlossen wird, sodann mit οἰκοδομή der beiden Worte inhärente Gedanke von Gottes Eigentum, der noch durch θεμέλιος = Fundament verstärkt wird. Die Bilder sind uneinheitlich, zumal das Bild von der Feuerprobe, der Dokimasie (V. 13:

15. Vgl. E. Käsemann, Paulin. Perspektiven, bes. 181f.; H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (1967) 286ff. und Ders., Der erste Brief an die Korinther (1969) 201ff. zu 1. Kor. 10,14ff. Ferner E. Schweizer, in: Kittel ThWb VII (1964) 1071f.; G. Delling, Merkmale der Kirche nach dem NT, in: NTSt 13 (1967) 297ff.
16. Richtig betont E. Käsemann, a. O. 194, daß Kirche nicht der ›Kreuzesleib‹ Christi ist.
17. Vgl. Ph. Vielhauer, in: Oikodome, Diss. Heidelberg 1939.

τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει), und des Endgerichts die Gedankenführung übernimmt und der Abschnitt 3,10–15 von sich überschneidenden Allegoresen durchzogen ist. Mit 3,16 f. setzt dann Paulus im Diatribenstil οὐκ οἴδατε ein, er erinnert an ein Bild der jüdischen Apokalyptik. Drei Mal erscheint in zwei Versen der Ausdruck ὁ ναὸς Θεοῦ und es geht nicht mehr um das Bauen, sondern ums Wohnen Gottes im Tempel der Endzeit, wie um das Wohnen des Geistes Gottes in der angesprochenen korinthischen Gemeinde. Der Tempel ist also nicht etwa noch im Bau, so daß eine sachliche Verbindung mit dem Vorangehenden bestünde; der Tempel – die eschatologische Gemeinde – ist durch das Innewohnen des Geistes Gottes heilig und das Bild hat paränetische Bedeutung: Angesichts der Bedrohung der Heiligkeit der Gemeinde durch falsche Lehrer soll sie fest im Glauben stehen. Ein Drohwort, von Käsemann als ›Satz heiligen Rechts‹ herausgearbeitet,[18] gerichtet an die Schänder des Heiligtums, wird abgeschlossen durch den feststellenden Satz: ›Der Tempel Gottes ist heilig und das seid ihr‹. – Die Gefahr für modernes Verstehen liegt darin, daß man diesen ›Tempel‹ mit dem Kirchengebäude der christlichen Gemeinde verwechselt. Die ethisch-paränetische Konnotation von ναὸς τοῦ θεοῦ wird noch 1. Kor. 6,19 deutlich, wo Paulus den einzelnen Christen bzw. sein σῶμα: Tempel Gottes nennt. Im hinsichtlich der Authentie umstrittenen Abschnitt 2. Kor. 6,14–7, 1 nennen sich die Glaubenden ›Tempel des lebendigen Gottes‹ (V. 16).[19] Ohne ethischen Beiklang, ganz ekklesiologisch ist die Verwendung von οἰκοδομή und von »Heiligem Tempel im Herrn« und Gemeinde als »Wohnung Gottes im Geist« in Eph. 2,21 f.
Nun wird man methodisch wohl doch die in diesem Abschnitt besprochenen Namen für Kirche, sc. Ackerfeld, Bau, Fundament, Tempel nicht auf die gleiche begrifflich von Paulus durchdachte terminologische Ebene anheben dürfen, die vorher Volk Gottes, Israel und Leib Christi eigen war. Vielmehr ist hier die Bildersprache bzw. die Metapher aus der Tradition aufgenommen und ihre Interpretation für den Kirchenbegriff nur in der Begrenzung des Kontextes möglich. Eine Anleihe der Bilder aus der apokalyptischen Sprache ist nicht übersehbar, ebenso ist eine missionarische Intention beim Bild vom ›Bau‹ zu fassen.

e) Kirche und Heil

Der bei Paulus relativ seltene Begriff βασιλεία τοῦ Θεοῦ (6 Vorkommen) mag Leitfaden für die Frage nach Gegenwart oder Zukunft des Heils sein. Wir erinnern uns daran, daß in der Verkündigung Jesu die Nähe der βασιλεία τοῦ θεοῦ in die Mitte der zur Buße rufenden Botschaft gehörte, daß an der Auffassung von der

18. E. Käsemann, Exegetische Versuche II (1964) 69 ff.
19. Zur Verwendung des Begriffes ›Tempel‹ und seiner Herkunft aus der apokalyptischen Literatur vgl. B. Gärtner, The Temple and the Community in Qumran and the New Testament (Cambridge 1965).

Zukünftigkeit der Gottesherrschaft kein Zweifel wirklich aufkommen kann – trotz gelegentlicher Modewellen, wie sie etwa bei Harnack und im theologischen Liberalismus des Jahrhundertbeginnes in Deutschland, aber auch in England bei C. H. Dodd noch nach 1945, zu greifen waren, in denen die Gegenwärtigkeit postuliert wurde.[20] Da der Begriff in der Verkündigung Jesu vorausgesetzt war, aber nirgends definiert ist, gibt es keine Kriterien für die Wirklichkeit außer εἰρήνη, δικαιοσύνη, ἀγάπη, ζωή – alles eschatologische Heilsbegriffe – und die von der Parusie des Menschensohnes ausgelöste allgemeine Totenauferstehung. Da diese noch nicht erfolgt war, blieb es bei der Erwartung der βασιλεία τοῦ Θεοῦ aus der Zukunft.[21] 1. Thess. 2,11–12 schreibt Paulus: »Ihr wißt, daß wir einen jeden von euch wie ein Vater seine Kinder ermahnten und ermunterten und beschworen, würdig zu wandeln des Gottes, der euch zu seinem Reich und zu seiner Herrlichkeit beruft.« Hier wie auch 1. Kor. 4,2; 6,9 f. ist die βασιλεία τοῦ Θεοῦ zukünftiges Heil und es ist gewiß kein Zufall, daß die Verbindung mit dem Verb κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν in 1. Kor. 15,50a und Gal. 5,21 wiederkehrt. Schwieriger ist die Exegese von Röm. 14, 17 f.: »Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste. Wer also Christus darin dient, ist Gott wohlgefällig und gilt den Menschen als bewährt.« Käsemann überschreibt den ganzen Abschnitt 14,13–23 »Merkmale der Gottesherrschaft in der Gemeinde«.[22] Er bemerkt zum Vers ausdrücklich, daß er sich nicht auf die kommende Gottesherrschaft beziehe. Er weist ferner darauf hin, daß 1. Kor. 15,24 die Christusherrschaft der Gegenwart bereits den Aufbruch der Gottesherrschaft markiere. Der Satz Käsemanns mag für seine theologische Position charakteristisch sein: »Wenn in der Gemeinde das Regnum Christi zu erblicken ist, hat dort bereits die Gottesherrschaft antizipierende Wirklichkeit gewonnen.« Der folgende Satz interpretiert sachgemäß: »Weil das irdisch nur in Angefochtenheit geschehen kann und die Schwärmer das übersehen, kommt es wie in 1. Kor. 4,20 zu einer polemischen Definition.« Und richtig bemerkt er: »Paulus widersetzt sich der enthusiastischen Eschatologie mit Hilfe seiner Apokalyptik, läßt sie jedoch soweit gelten, als sie christologisch orientiert und begrenzt wird« (361). Das heißt aber nun doch, daß neben das »Schon und bereits« des »Aufbruches« das »Noch nicht« einer Gottesherrschaft tritt. Nach der sehr klaren apokalyptischen τάξις, die Paulus in 1. Kor. 15,24 f. gibt, ist die mit Kreuzigung und Auferstehung heraufgeführte Zeit die Herrschaft Christi, die bis zur Parusie dauert und nicht von Frieden, sondern zuerst von der Besiegung der Mächte, jedoch erst zuletzt von der Vernichtung des Todes geprägt ist. Dann wird Christus die Herrschaft an Gott zurückgeben, nachdem er alle Feinde vernichtet hat

20. Auch in der marxistisch-theologischen Diskussion wird leicht das Reich Gottes zu einer sozialistischen Ideallandschaft immanentisiert und verfälscht.

21. Vgl. das in 3. Auflage erschienene grundlegende Werk von E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in der synoptischen Tradition und in der Apostelgeschichte (1977).

22. E. Käsemann, An die Römer (1973) 357.

(24b: ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν). Insofern hat Paulus seinen sehr deutlichen Auslegungsschlüssel gegeben und wird man zwar von einer Antizipation der Zukunft der Gottesherrschaft im Akt des Glaubens, des Hoffens und des Liebens sprechen dürfen, aber man darf die Offenbarung der Herrschaft Gottes selbst nicht in die Gegenwart verlegen und zu einer Offenbartheit machen wollen. Die Gottesherrschaft kommt, man kann sie nicht von menschlicher, von kirchlicher Seite aus machen! Das in der Gegenwart im Geschenk des Glaubens uns zuteil werdende Heil, die Versöhnung Gottes, die in Christus ist, die δικαιοσύνη ἐκ Θεοῦ, bleiben davon unberührt. Die mit der χάρις uns geschenkte χαρὰ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ überwindet die θλίψις und schafft παρρησία. Doch die βασιλεία τοῦ Θεοῦ bleibt das noch Verborgene, auch bei Paulus, um deren Kommen wir nach wie vor im Herrengebet der Kirche bitten. Die Kirche bleibt bei Paulus zwischen den Zeiten, zwischen Ostern und Parusie, und in dieser Zeit hat sie ihren Auftrag für alle Völker inmitten dieser Welt zu erfüllen. Und in dieser Zeit hat sie sowohl die Gegenwart und Zukunft des Heils, als auch deren Grund: das einmal von Gott in Christus gesprochene Wort, zu verkündigen.

Sprechen wir vom Auftrag der Kirche bei Paulus – zumal diese Aussage in Barmen III betontes Gewicht hat –, so muß – gerade bei Betonung der Zukunft der Gottesherrschaft – von der Gegenwart Christi in der Verkündigung und im Sakrament gesprochen werden. Es kann nicht deutlich genug gesagt werden, daß es letztlich die ausschließliche Aufgabe der Kirche ist, die Botschaft von der Versöhnung Gottes mit der Menschenwelt in Jesus Christus zu verkündigen und zwar an Christi Statt, so als wenn Gott selbst rufe (2. Kor. 5,18–20). Was in diesem Textabschnitt vom Auftrag des Apostels gesagt wird, muß auf den Auftrag der Kirche bezogen werden. Sie hat durch ihre Diener an Christi Statt die Menschenwelt aufzufordern: »Laßt euch versöhnen mit Gott« oder »Unterwerft euch dem Versöhnungswerk Gottes« (5,20) – im Blick auf den Tod Christi als der handelnden Gnade Gottes. Das heißt nicht: ›Seid versöhnlich Gott gegenüber und untereinander!‹, sondern: ›glaubt an die Botschaft von der in Christus vollzogenen Versöhnung‹.[23] Daß von hier aus der Auftrag der Kirche als Diakonie der Versöhnung Gottes mit der Welt (Kosmos) geradezu definiert ist, macht die Kirche darauf aufmerksam, daß sie eine bei Gott geschehene Versöhnung, eine von ihm vollzogene Handlung der Versöhnung, auch außerhalb der Kirche zu verkündigen hat, daß aber mit einer Welt- und Völkerversöhnung *ohne* Christusverkündung sie ihren Auftrag verfehlen würde (so ›human‹ dieses Wollen und Wirken auch wäre). ›Weltfriede‹ ist ein ohne Zweifel humanes und deshalb auch christliches Ziel, aber nicht identisch mit dem der Kirche zugesprochenen »Frieden Gottes«.

Ein Jahr nach Barmen hat K. Barth über ›Die Kirche und die Kirchen‹ gehandelt und zur eben berührten Aufgabe geschrieben:[24] Der »allein verbindliche Auftrag,

23. Paraphrase von R. Bultmann, Der zweite Brief an die Korinther (1976) 160, zur Stelle.
24. K. Barth, Theologische Existenz heute (1935) Heft 27, p. 6.

von dem her die Kirche ihre Existenz hat und der durchaus auch jeden Einzelnen angeht, der die Sache der Kirche in verantwortlicher Weise als seine eigene Sache erkannt hat . . . ist damit gegeben, daß Gottes eines ewiges Wort ein für allemal und gültig für alle Menschen in der Weise gesprochen worden ist, daß es Mensch wurde: Der Mensch Jesus Christus, in welchem die Sünde aller Menschen, ihr Widerspruch gegen Gott, aber damit auch ihr Widerspruch in sich selbst und untereinander getötet, hinweggetragen, vergeben ist und also keine Existenz mehr hat. Die Wirklichkeit dieses Geschehens zu verkündigen und zum Gehorsam des Glaubens daran aufzurufen – das ist der Auftrag, von dem her die Kirche ihre Existenz hat. Sie lebt also kein eigenes Leben. Sie lebt als der Leib, an dem der gekreuzigte und auferstandene Christus das Haupt ist, d. h. sie lebt in und mit diesem Auftrag. Dasselbe gilt auch von jedem Einzelnen, der dieses Leibes Glied ist.« Wenn auch hier die Epheser-Terminologie von Christus als Haupt und von der Kirche als Leib im Unterschied zu Paulus' Leib Christi-Ekklesiologie benutzt wird, so ändert das doch nichts an der Definition und Präzision der Mitte des Auftrags.

Der Begriff der Ordnung spielt in 1. Kor. 14 im Zusammenhang der von den dortigen Enthusiasten gepflegten Zungenrede und undisziplinierten Prophetie eine Rolle. Da Gott ein Gott des Friedens ist, kann er die Unordnung im Gottesdienst der Gemeinde nicht wollen – so hieß es schon 1. Kor. 12,10, daß das χάρισμα der διάκρισις πνευμάτων in der Gemeinde sei und jetzt wird abschließend gesagt: πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω: alles soll anständig und in Ordnung geschehen.

Da in Barmen III neben der Botschaft die Ordnung als Zeugnis der Kirche in der Welt der Sünde betont wird, ist die Situation von Korinth, auf die Paulus in den Kapiteln 12 und 14 Bezug nimmt, eine brauchbare Analogie. Gewiß wird man nicht sagen können, daß Wohlanständigkeit (εὐσχημοσύνη: 1. Kor. 12,23 und 14,40) und τάξις bzw. Beseitigung von ἀκαταστασία (1. Kor. 14,33 und 2. Kor. 12,20) spezifische Züge kirchlichen Lebens und »christliche Tugenden« seien, daß sie aus dem Versöhnungshandeln Gottes in Christus abgeleitete Forderungen seien.[25] Vielmehr handelt es sich um stoische Postulate, z. T. durchsetzt mit Regeln antiken Vereinswesens, von hier wohl auch die Forderung des Schweigens der Frau im Gottesdienst (14,34), die aber vermutlich einer Interpolation entstammt, die nicht paulinisch ist und sachlich im Widerspruch mit 11,2 ff. steht.[26]

25. Das von der Mehrheit des Theologischen Ausschusses im Votum ›Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde‹ vor 5 Jahren über die Frage der Gewalt (p. 257) Gesagte widerspricht der paulinischen Lehre von der Obrigkeit, weil es von der Bejahung der Revolution ausgeht; vgl. meinen Einspruch a. O. p. 273. Im Lichte der Terrorakte des Jahres 1977 wiederhole und verstärke ich meinen Einspruch bes. gegen Teil 4.

26. Außerdem überschneidet sich die Forderung des Schweigens der Frau im Gottesdienst mit der Aufhebung der eschatologischen Unterschiede gemäß Gal. 3,28 f. Zur Interpolationsfrage vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 289 f.

Die Betonung der Ordnung im Gottesdienst und Gemeindeleben in Korinth hängt zusammen mit den Enthusiasten, vermutlich gnostische Gemeindeglieder, die auch im Feiern des Herrenmahls ihre eigene Konzeption durchsetzten und Unordnung auslösten. Durch Rückgriff auf die Einsetzungsworte und den Sinn der Feier rief Paulus die Gemeinde zur Ordnung. Barmen III nimmt den Ordnungsbegriff auf, um den 1933/34 eindringenden politisch motivierten Forderungen nach einem kirchlichen »Führerprinzip« und einer »Entjudung« der Kirche (Arierparagraph, Ausschaltung des Alten Testaments) zu widersprechen. Doch ist – meines Wissens – der Ordnungsbegriff in Barmen gar nicht primär biblisch, sondern verfassungsrechtlich gebraucht. Es sollte »das vulgäre Mißverständnis der lutherischen Lehren von den Ordnungen der Kirche« abgewehrt werden, das s. Zeit »in den berüchtigten Verlautbarungen des Rechtswalters Jäger eine so große Rolle spielte, als ob im Luthertum die Frage der Verfassung ohne Rücksicht auf das Bekenntnis beantwortet werden könnte«.[27]

Eine letzte Bemerkung ist noch im Blick auf das angeschnittene Thema ›Kirche und Heil‹ nötig: Es gibt bei Paulus nicht den Ausdruck »heilige Kirche«, obgleich die Glieder ἅγιοι und πτωχοί genannt werden. Die Gestalt der Kirche ist nicht so sehr eine Frage der Organisation als der pneumatischen und charismatischen Einheit, die Unterschiedlichkeiten zu tragen wußte. Die Kirche wußte offensichtlich um ihre Bedrohtheit in der Welt und die Gefahren von seiten der Welt. Die Typologie in 1. Kor. 10,1–13, die am Beispiel der Wüstengeneration die Gefahren zeigt und zur Warnung »an uns aufgeschrieben wurde, auf die das Ende der Zeiten gekommen ist« (V. 11.), spricht für alle Generationen danach: »Darum, wer zu stehen glaubt, sehe zu, daß er nicht falle« (V. 12) – diese Warnung knüpft an die erfolgte Taufe und an das genossene Herrenmahl der Gemeinde an. – Das eschatologische Heil ist also nicht Besitz, obwohl es im νῦν und im καιρὸς εὐπρόσδεκτος und in der ἡμέρα σωτηρίας sich mitteilt, es steht unter der Möglichkeit des εἰς κενόν (2. Kor. 6,1 f.). Insofern drückt sich in dem Satz »wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen« (2. Kor. 5,7) der unüberhörbare eschatologische Vorbehalt aus.

f) Kirche und Welt

Wir nehmen unseren Ausgang von der einzig eindeutig positiven Stelle 2. Kor. 5, 17–19: »Daher: wenn jemand in Christus ist, so ist er ein neues Geschöpf; das Alte ist vergangen, siehe es ist Neues geworden. Das Alles aber kommt aus Gott, der uns mit sich durch Christus versöhnt und das Amt der Versöhnung gegeben hat; nämlich da Gott es war, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er ihnen ihre Übertretungen nicht anrechnete und unter uns die Predigt der Versöhnung eingesetzt hat.« Es begegnet hier ein Kosmosbegriff, der im Unterschied zum Grie-

27. H. v. Soden, Urchristentum und Geschichte II (1956) 284.

chentum nicht das Weltall als Kunstwerk, sondern die Menschenwelt im Blick hat. Wenn das Neue Testament vom Weltganzen spricht, so sagt es ›Himmel und Erde‹. Mit dem paulinischen Kosmos ist nicht die Menschheit als eine soziologische Größe oder als eine geschichtliche oder geistige Einheit gemeint, sondern entweder die Menschen insgesamt, oder als κόσμος οὗτος bzw. αἰων οὗτος (Röm. 12,2) als gottfeindliche Größe. Hier, 2. Kor. 5, ist offensichtlich die Menschenwelt insgesamt gemeint, ist auf paulinische Weise ausgedrückt, was Joh. 3,16 lautet: »Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn sandte . . .«; – die Intention des Handelns Gottes ist nicht auf einen esoterischen Kreis gerichtet, sondern auf alle Menschen, ohne Ausnahme. Kreuzigung und Auferstehung Christi, interpretiert von Paulus als Versöhnung Gottes durch Christus, ist bereits geschehen als universales Ereignis. Es ist nun der Menschen-Welt als Kerygma zu verkünden, nicht im Sinne einer Aufklärung über die gesellschaftlich politische Bedeutung dieses Geschehens, nicht als Lehre über einen möglicherweise neuen Gottesbegriff, sondern als das an jeden unter sich selbst und der Welt Leidenden ergehende Angebot der Gnade Gottes. Diese Gnade Gottes bezeichnet Paulus auch mit ›Liebe Gottes‹, und sein ganzes missionarisches oder seelsorgerliches Bemühen geht dahin, den Tod Christi als Gottes Liebestat und Gnadentat verständlich zu machen. Eine Fehlinterpretation würde es jedoch sein, von der Paulusstelle (2. Kor. 5,17–19) aus eine universalistische Heilslehre zu folgern, derart, daß die Gabe der Versöhnung unabhängig von der Zugehörigkeit zur Kirchengemeinschaft dem Menschen bereits eigne. Die »Gemeinschaft im heiligen Geist« (2. Kor. 13,13) und die im Herrenmahl sich konstituierende κοινωνία mit Christus (1. Kor. 10,16 ff.) zeigen deutlich, daß die Aussage, ja Definition des Irenäus: ›ubi enim ecclesia ibi et spiritus; et ubi spiritus dei, illic ecclesia et omnis gratia‹ in der Linie der paulinischen Kirchenlehre ist.[28]

Gewiß richtet sich alles Predigen und Verständlichmachen an die Menschenwelt – was Paulus auch mit der Formel ›Juden und Heiden‹ auszudrücken vermag. So betont dieser universale Aspekt ist, so deutlich ist andererseits die Warnung: »Laßt euch nicht dieser Welt (τῷ αἰῶνι τούτῳ) gleichschalten, laßt euch vielmehr in erneuertem Denken ändern, um prüfen zu können, was Gottes Wille ist, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene« (Röm. 12,2). Der Kosmos-Begriff ist mehr anthropologisch, der αἰων-Begriff mehr zeitlich orientiert.

Doch auch das ist nicht vollends richtig, denn Paulus schreibt 1. Kor. 7,31: »παράγει . . . τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τοῦτου. Hier wird auf Vorläufigkeit der Menschenwelt und ihr der kommenden Parusie Ausgesetztsein hingewiesen, um die Welt als Macht hinzustellen, und zugleich zu begründen, warum der Glaubende sich in der Weise des ὡς μή zu verhalten hat.

In dieser Linie des Abstandnehmens von der Welt als Macht liegt auch 1. Kor. 6, 1–11: Paulus verurteilt, daß korinthische Christen ihre Streitereien miteinander vor

28. Irenaeus, Adversus haereses 3,24, 1.

heidnischen Gerichten austragen.[29] Es gibt über solche Dinge keine Vorschriften in den Gemeinden. Paulus findet die Tatsache solcher Rechtshändel (πράγματα) an sich beschämend. Aber wie können sie, die die Welt einmal richten sollen, sich jetzt von den Ungläubigen und Ungerechten (sprich: von der Welt) Recht erbitten und sich ihren Kriterien in Alltäglichkeiten (βιωτικά) unterstellen? Das eigentliche Recht der Christen ist das ›Unrechtleiden‹. Paulus appelliert an das geistliche Selbstverständnis, wenn er abschließend auf das Getauftsein der Korinther hinweist: Auch wenn ihr einst selbst Heiden wart, jetzt seid ihr abgewaschen, seid ihr geheiligt, seid ihr gerechtgemacht im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geiste unseres Gottes. – Paulus will mit dem Vorschlag eines Schlichters zwischen streitenden Christen die Kirchenglieder von der weltlichen Rechtsprechung unabhängig machen, das ist sein klares Ziel. Er schlägt jedoch nicht vor, einen christlichen codex iuris etwa auf der zum Prinzip erhobenen Liebe aufzubauen, und er sagt gar nichts über Streitigkeiten im Sinne der πράγματα zwischen Christen und Nichtchristen. Laut Apostelgeschichte hat er selbst in solchem Falle sich auf das römische Bürgerrecht berufen und an das kaiserliche Gericht appelliert.

Abstandnehmen von der Welt heißt anderseits nicht aus der Welt ausziehen (ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου: 1. Kor. 5,10). In der Welt bleiben heißt, den λόγος τῆς καταλλαγῆς verkünden und δουλεύειν ἀλλήλοις διὰ τῆς ἀγάπης (Gal. 5,13). Ausdrücklich wird das Gebot der Nächstenliebe Lev. 19, 18 als das ganze Gesetz bezeichnet, das der Christ zu erfüllen hat. Es ist auch hier die Liebe weder Tugend noch menschliche Eigenschaft oder gar Affekt. Sie schenkt sich – folgen wir Paulus – als ein Wie der Begegnung. Und der Nächste? Der Begriff des Nächsten ist theologisch nicht definierbar. Er begegnet nur als Nächster, indem er als solcher vor mir steht. Niemals kann die Kirche erklären, heute ist dieser oder jener aus solchen Gründen der Nächste. Die Begegnung als Nächster ist konstitutiv, die geschichtliche Situation schenkt das Verstehen, doch gibt es keine Theorie, die zu entwickeln wäre, um den immer schon vorgegebenen Nächsten als solchen auszuweisen. Selbstverständlich ist er nicht durch ein Credo eingrenzbar, d. h. auch der mir in Not begegnende Nichtchrist kann der Nächste sein. Das Beispiel der Kollekten des Paulus in Korinth für die ἅγιοι in Jerusalem, mittels deren eine Gleichheit (ἰσότης) zwischen den Gemeinden in hellenistischem Gebiet und in Jerusalem hergestellt werden soll, ist zwar als Erweis der Echtheit der Liebe (2. Kor. 8,8) bezeichnet, aber nicht ein Muster für Nächstenliebe.

Das Verhältnis der Kirche zur Welt ist durch die διακονία τῆς καταλλαγῆς und durch die Forderung der Nächstenliebe bestimmt. Beide stehen in einem eschatologischen Rahmen und bestimmen die Ausgegrenztheit und zugleich Offenheit der Kirche Christi der Welt gegenüber. Wo dieses ›Zugleich‹ aufgehoben wird, kommt es entweder zum universalistischen Enthusiasmus oder zur sektiererischen Weltverneinung. – Da Barmen das Problem ›Kirche und totaler Staat‹ vor sich hatte, das sich

29. Zum Folgenden vgl. E. Dinkler, Signum Crucis, 1967, 204–240.

natürlich nur mit dem Begriff κόσμος οὗτος = diese Welt als »widergöttliche Macht« berührt, ergeben sich für uns heute Rückfragen.
Paulus bietet im Hinblick auf die Kirche genau so wenig wie im Hinblick auf Christologie, Eschatologie, Sakramentslehre eine ausgewogene ›Lehre‹ dar. Insofern ist jeder Versuch, über eine Verbindung von an sich selbständigen Briefaussagen hinaus einen systematisierenden Entwurf als Ganzes vorzulegen, geschichtlich und theologisch gesehen ein höchst menschliches Wagnis.[30]

g) Kirche und »Gemeinde von Brüdern«

In der paulinischen Terminologie fehlt die in der neuzeitlichen Literatur begegnende Unterscheidung von Kirche und Gemeinde, wobei in der Regel die universale und eschatologische Kirche von der Ortsgemeinde unterschieden wird und letztere die lokale Konkretion der ersteren ist. Im deutschen Sprachgebrauch hat sich besonders durch Luthers Bibel-Übersetzung[31] und seine konstante Verwendung von ›Gemeinde‹ für ἐκκλησία die Differenzierung von ›Kirche‹ für die Institution einerseits und Gemeinde als örtlicher congregatio durchgesetzt. Die paulinische Terminologie ist in der klaren Verwendung von Kirche in der Singular- und Pluralform theologisch eindeutiger, zumal sie um den Begriff ›Kirche‹ herum die Vielzahl von Interpretationen legt.
Da Barmen III die Aussage: »Die christliche Kirche ist eine Gemeinde von Brüdern« an den Anfang stellt, um damit der Kopierung eines weltlichen Führerprinzips zu wehren, ist die Frage nach der paulinischen Grundlage zu stellen. Die Bezeichnung der Christen untereinander als ›Brüder‹ ist im Zusammenhang mit der Anschauung von der Kirche als ›Volk Gottes‹ zu sehen. Die Konzeptionen sind alttestamentlich: Als »Söhne Israels« waren sie ein Volk von Brüdern und verstanden sich von den zwölf Stammvätern her (Genesis 29 u. 30).
Der Begriff der ›Bruderschaft‹ begegnet zwar nur einmal in Sacharja 11,14, bezeichnenderweise bei der Bedrohung der engen Verbundenheit von Juda und Israel. Aber der Bruder ist im Volksgenossen allgegenwärtig und grenzt Israel ab gegen die Umwelt. Das von Jahwe erhaltene Erbe konstituiert die geistliche Bruderschaft und hat soziale Konsequenzen: Zinsverbot (vgl. Dt. 15,1 f. 4 und Dt. 23,20 f. mit Ex. 22,24).[32] Wie weit die Anrede ›Bruder‹ auf Jesus und seinen Umgang mit den Jüngern zurückgeht, ist unsicher. Als Anrede fehlt der Begriff in den Logia Jesu,

30. Auf die Frage nach den Ämtern der Kirche gehen wir bewußt nicht ein, weil sie im Zusammenhang mit »Barmen« vom Thema wegführen würde.
31. Vgl. P. Althaus, Communio Sanctorum (1929) 23 ff., und G. Gloege, in: RGG³ (1958) 1325 ff.
32. Vgl. G. von Rad, Deuteronomium (ATD) 74 ff.; H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments (1973) 272 f.

aber in der Rede gegen die Pharisäer, Matthäus 23, gibt Jesus den Jüngern die Bruderanrede untereinander als Regel,[33] ein nach R. Bultmann »echtes Herrenwort« oder »eine Gemeinderegel«.[34] Bei Paulus ist ein christologisch beachtenswerter Bruderbegriff in den möglicherweise in der Taufpraxis[35] verwurzelten Versen Röm. 8,28f zu greifen: »Wir aber sind uns bewußt, daß denen, die Gott lieben, alles zum Guten mitwirkt, nämlich denen, die der Erwählung entsprechend berufen sind. Denn welche er zuvor erwählt hat, die hat er auch vorherbestimmt, gleichförmig zu sein dem Urbilde seines Sohnes, auf daß er werde Erstgeborener unter vielen Brüdern.« Es ist die Kirche als Gottesvolk gemeint und Christus als Erstgeborener (πρωτότοκος) hat den Primat unter vielen Brüdern (Käsemann a. Q.). Daß in der paulinischen Gemeinde der Mitchrist allgemein als Bruder galt, geht auch aus der Erwähnung des ›sogenannten Bruders‹ in 1. Kor. 5,11 hervor. Hier und auch sonst lebt alttestamentlicher und jüdischer Sprachgebrauch weiter; das läßt sich besonders der Apostelgeschichte entnehmen, wo selbst die Juden von den Aposteln mit ἀδελφοί angeredet werden (2,29; 3,17; 7,2 etc.). Man wird also die Rede von der »Gemeinde von Brüdern« nicht im Sinne einer christlichen Sozialstruktur mißverstehen dürfen, sondern hat darin die Kirche als Volk Gottes zu erkennen, in der alle Glaubenden untereinander Brüder und Schwestern sind. Daß diese Aussagen von der eschatologischen Kirche gemacht werden und hier und jetzt im Heute unseres christlichen Existierens zu verwirklichen sind, sollte noch unterstrichen werden, weil die empirische Wirklichkeit in kirchlichen Gremien und auch theologischen Fakultäten nicht immer mit dem Wort ›brüderlich‹ wirklichkeitsgemäß zu bezeichnen ist.

4. Barmen III und die Kirchenaussagen des Paulus

Ebenso wie zu Zeiten Cyprians und Ticonius', wie Augustins, ja auch der Reformation, ist in Barmen die Ekklesiologie antithetisch orientiert und zwar im Blick auf die pseudochristliche DC-Bewegung und ihre Verlautbarungen entwickelt worden und schließlich verkürzt ausgefallen. Orientiert man sich an Paulus, so fehlt in Barmen insbesondere der ganze Komplex von Aussagen über Kirche als eigentliches Israel und die Kirche als ›Volk Gottes‹ ist nur in der Aufnahme der ›Gemeinde von Brüdern‹ implicite da. Die Frage nach dem Woher der Kirche, das Verhältnis zum empirischen Israel bleibt also nur angetastet, wird jedoch nicht ausgeführt, sei es, weil dieses Problem für die Abwehr der DC-Angriffe zu brisant war, sei es, weil man mit dem Begriff ›Leib Christi‹ eine bessere Ausrichtung der Kirche auf Christus erhielt.

33. Vgl. Lukas 22,32.
34. R. Bultmann, Geschichte der Synoptischen Tradition (1957³) 154f.
35. Vgl. E. Käsemann, An die Römer, 233f.

Da daneben freilich die eschatologische Aufhebung aller biologischen und sozialen Unterschiede in der Kirche Christi – weder Jude noch Heide! – unerwähnt bleibt, ist eine Nichterwähnung des Judenproblems in der Kirche die fatale Folge. Die Kämpfe um den Arier-Paragraphen in der Kirche – wir verweisen auf die gegensätzlichen Gutachten der Marburger und der Erlanger und die Stellungnahme der Tübinger Theologischen Fakultät[36] – war im Herbst 1933 auf ihrem Höhepunkt; die Judenfrage hätte als konkrete Samariterfrage: ›wer ist unser Nächster?‹ einbezogen werden müssen. Da es den »Barmer Vätern« – eine meines Wissens in Erlangen ironisch aufgebrachte Bezeichnung, die aber nach 1945 in Ehrfurcht gebraucht wurde – nicht an Zivilcourage mangelte, möchte man annehmen, daß der Gesichtspunkt einer Konzentration auf die christologischen Fragen wegen des erhofften und schließlich auch erhaltenen Consensus leitend war.

Richtig hat Barmen die Frage der Kirche als eine Frage des Glaubens und nicht der Soziologie erfaßt. Ernst Wolf[37] zitiert aus den von K. Immer herausgegebenen Vorträgen und Entschließungen in Barmen die Aussage in Asmussens Synodalvortrag: »Würden wir von der Kirche nicht glauben, daß sie etwas anderes ist als menschliche Gesellschaftsform, so würden wir den ganzen von uns geführten Kirchenkampf als unberechtigt, ja als verbrecherisch halten.« Und Wolf fügt aus Bonhoeffers Dissertation (1930) »Sanctorum Communio«[38] noch hinzu: »Kirche kann wesenhaft nur erfaßt werden als göttliche Tat, und das heißt: in der Glaubensaussage und nur aufgrund dessen als ›Erlebnis‹. Die Kirche als gottgegründete Gemeinschaft erfaßt nur der Glaube.«

Die Korrelation von Kirche und Glaube an Christus wird sehr klar von R. Bultmann erkannt: Es »gibt keinen Glauben an Christus, der nicht zugleich Glaube an die Kirche als Trägerin des Kerygmas wäre ... Aber der Glaube an die Kirche ist zugleich auch Glaube an Jesus Christus . . .«.[39]

Es ist dies die durch die dialektische Theologie bereits vor Barmen entfaltete Sicht der Kirche als Glaubenswirklichkeit, die sich gegen die Volkskirchenideale der DC stellte, in denen die Grenzen zwischen Kirche und Welt aufgehoben werden sollten. Aber gerade Barmens Position sah das Luthertum (Brunotte 21 f) als einen aktualistischen Kirchenbegriff, in dem der Hinweis auf die reine Lehre fehle. Althaus bemängelte den Christus-Monismus und die Ausklammerung der Ur-Offenbarung, womit er freilich schon bei These I von Barmen anhob. Im übrigen hielt man

36. Theol. Blätter 12 (1933) 289/294 (Marburger Gutachten); ibid. 312 ff. (Erlanger Gutachten). Ferner das Gutachten »Neues Testament und Rassenfrage«, in: Theol. Blätter 12 (1933) 359/370. Jetzt abgedruckt bei H. Liebing, Die Marburger Theologen und der Arierparagraph der Kirche, Marburg 1977.

37. E. Wolf, Barmen (1957) 125.

38. Ibid. p. 126; Neudruck von Communio Sanctorum (1954) 208.

39. R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, in: Exegetica, 1967, 468.

Barmen III im Luthertum mit CA VII vereinbar, freilich wenn von hier aus interpretiert. –

Blickt man von Barmen III zurück auf Paulus und zugleich vorwärts auf unsere gegenwärtige Situation, so ist es schwer, unsere theologische Situation auf einen Nenner zu bringen. Was etwa E. Wolf noch 1957 und später als theologische Interpretation von Barmen gab, dem wir uns ganz anzuschließen vermögen, ist durch die gegenwärtig vorherrschende soziologische Sicht der Kirche und durch die Umkehr reformatorischer Einsichten, insofern man die Einheit des Handelns als Weg zur Einheit des Glaubens postuliert, weithin verdrängt. Eine Orientierung an der Praxis führt zum falschen Primat der Ethik gegenüber dem Glauben. Die Reform der Kirche wird von Strukturreformen der Kirche erwartet, wozu weder Barmen III noch Paulus einen Beitrag zu liefern vermögen.[40]

Barmen III weist darauf hin, daß die Kirche »Allein von Christi Trost und Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.« Dieser eschatologische Ausblick am Schluß des affirmativen Satzes hat einen leicht apokalyptischen Anklang – er verweist auf die Parusie und damit auch auf das Gericht. Unsere kirchliche Verkündigung ist in Gefahr, diesen Rahmen der paulinischen Ekklesiologie als Dekoration zu behandeln und sich den humanwissenschaftlichen Tagesaufgaben zuzuwenden. Wir warnen, von der paulinischen Theologie herkommend, vor einer Eliminierung der Eschatologie innerhalb der christlichen Botschaft und warnen vor einer Ersetzung der bleibenden hermeneutischen Aufgabe durch linguistische Analysen, weil das echte Verstehensproblem der biblischen Texte dann nicht mehr ernst genommen wird.

Endlich zum Verwerfungssatz: auf die »Gestalt der Ordnung« der Kirche sind wir bereits eingegangen, noch nicht aber auf die »Gestalt ihrer Botschaft«. Das Inhaltliche, das Was der Botschaft, unterliegt keinem Wechsel, wenn auch geschichtlicher Wechsel in der Predigt in der Verantwortung der Verkünder beim Wo und Wann und Wem (vgl. 1. Kor. 9,19 ff., interpretiert durch 1. Kor. 2,1–9) Berücksichtigung finden muß. Es wäre jedoch ein Verrat an der Botschaft als Kerygma, wenn je nach Umwelt und Parteizugehörigkeit des Predigers politische Revolution oder politische Restauration sich in seine Gemeindetätigkeit mischen würden. Wir haben die Verpflichtung, der politischen Aushöhlung und Unterwanderung der Kirchen und ihrer Theologie unter Berufung auf Barmen III zu wehren. Das heißt zugleich, daß es – von der paulinischen Ekklesiologie her geurteilt – nicht Aufgabe der Kirche sein kann, die in ihrem Wesen verankert wäre, Pläne zur Veränderung der immer gemischten Gesellschaft vorzulegen. Es geht in der Verkündigung der Kirche um die Umkehr der Menschen und insofern um die Erneuerung der Menschen und die ›Erbauung‹ der Gemeinde. Diese Erbauung geschieht durch das vollmächtige Wort,

40. Mit vollem Recht beklagt Präses Immer auf der Landessynode der Rheinischen Kirche, Januar 1978, die Tendenzen, »die Kirche ausschließlich soziologisch und als Mittel zur Neuordnung der Gesellschaft anzusehen«, FAZ vom 12. 1. 1978, p. 4.

das vom Befreiungsgeschehen kündet, welches Gott im Wort der Versöhnung anbietet und Freiheit schenkt.

5. Kirche und Theologie

Nicht direkt auferlegt, aber doch indirekt mitgegeben ist die Frage nach dem sachlichen Verhältnis von Kirche und Theologie. Die Frage stellt sich von selbst für einen »Theologischen Ausschuß« der Kirche. In Barmen war die Frage, soweit wir recht zu urteilen vermögen, durch die Bedrohung der Kirche von außen und von innen einheitlich beantwortet: die Theologie hat kritisch zu fragen, ob in der Kirche sachgemäß geredet und gehandelt wird, wobei die »sachgemäße Rede« primär die Verkündigung der Kirche betraf. Da wir uns auf die paulinischen Aussagen beschränken, stellen wir zwei wesentliche Aussagen voran:
Römer 14,23: »Alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde.«
Römer 10,17: »Der Glaube kommt aus der Predigt, und die Predigt aus dem Auftrag Christi.«
Der Kontext des ersten Zitats zeigt, daß es sich um die liebende Rücksicht auf die im Glauben ›Schwachen‹ handelt, es geht wie in 1. Kor. 8,11 ff. um Speisesitten. Es gibt nicht ein uniformiertes, christlich zu normierendes Tun des Getauften, sondern er hat aus der Bewegtheit des Glaubens heraus zu entscheiden.[41] So hängt individuelles wie auch kirchliches Handeln am Glauben und dieser am Getroffensein von der Verkündigung des Heilsgeschehens. Theologie aber als das Über- oder Be-denken des Glaubens und seines Inhaltes, der Offenbarung, kann nur getrieben werden in der Kirche, freilich in kritischer Freiheit. Natürlich ist Theologie nicht identisch mit kirchlicher Verkündigung, weil sie nicht Anrede ist, sondern aus der reflektierten und begrifflich differenzierenden Distanz heraus verantwortlich redet. Theologie ist insofern das kritische Unternehmen, das die kirchliche Verkündigung daraufhin befragt, ob und wie weit Christus in der Übereinstimmung mit der Wahrheit gepredigt wird und ob die für die Übersetzung des Kerygmas in die Anrede benutzten Begriffe adäquat sind. Das Ziel aller Theologie ist die Verkündigung, die Voraussetzung aller Theologie der Glaube.
Die Theologie ist somit in ihrer Voraussetzung, dem Glauben, selbst aus der Christus-Verkündigung erwachsen und steht doch anderseits der Verkündigung und Lehre der Kirche kritisch gegenüber. Sie muß in diesem Zirkel des Glaubenslebens sich bewegen, weil anders die Maßstäbe für einsichtiges Urteilen in der Kirche, ihren Leitungen und Ausschüssen, nicht erhebbar sind. Die Theologie hat nicht nur den Inhalt der Verkündigung je neu zu formulieren, sondern auch die Pflicht, wie Bar-

41. Vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1953) 325; E. Käsemann, An die Römer (1973) 363.

men demonstrierte, Kriterien zur Unterscheidung von richtigen und falschen ›Behauptungs-‹ und ›Verwerfungssätzen‹ herauszustellen.

Sieht man von den reformatorischen Bekenntnissen und der Geschichte der Theologie ab, so ist es die Schrift, die in erster Linie Autorität für die Theologie und für ihre Kriterien ist. Doch wäre es zu leicht, wollte man wegen eines vorher statuierten Dogmas über die Schrift – z. B. wegen des sola scriptura-Prinzips – diese zur Autorität über alles setzen. Vielmehr gilt der Vorrang der Schrift »zunächst nur aus dem einfachen Grunde, weil [der Theologie] in der Schrift die Verkündigung des gekreuzigten und erhöhten Jesus Christus als Heil der Welt zum ersten Mal begegnet. Hier freilich mit dem Anspruch, daß sie selbst, diese Verkündigung der Schrift, die Offenbarung sei, während alle andere Verkündigung auf die Schrift zurückweist. Die erste Verkündigung ist ja gerade die Offenbarung, nicht noch etwas hinter ihr, eine zu rekonstruierende Geschichte, Persönlichkeiten oder dergleichen. Also ist die Schrift die Autorität, und zwar die einzige Autorität für die Theologie. Die Aufgabe der kirchlichen Verkündigung ist die Weitergabe dieses Wortes, so daß die Aufgabe der Theologie die Regulierung der kirchlichen Verkündigung nach dem Maßstab der Schrift ist«.[42]

Die Barmer theologische Erklärung ist aus solcher Einsicht in die Funktion der Theologie in einer aktuellen Frontstellung der Kirche formuliert worden. Die Kirche und ebenso ihre Ausschüsse werden auch in Zukunft nicht ohne wirkliche Grundlegung in der Schrift theologische Voten formulieren dürfen.[43]

Darin liegen Freiheit und Grenzen einer Öffentlichkeitsarbeit, soweit sie in kirchlicher Verantwortung geschieht. Weil Kirche eine geschichtliche und eschatologische Größe ist, ist sie nie fertig und abgeschlossen, sondern als Gemeinde der an Christus Glaubenden mit dem Glauben in Bewegung.

42. R. Bultmann, unveröffentlichte Vorlesung ›Encyklopädie der Theologie‹, § 15: ›Was ist Theologie?‹ B. fährt fort: »Das setzt aber auch als erste und eigentliche Aufgabe der Theologie das Verständnis der Schrift voraus . . . Theologie ist eigentlich immer historische sc. neutestamentliche Theologie«.

43. Zur Sache vgl. G. Ebeling, Kriterien kirchl. Stellungnahme zu politischen Problemen, in: Wort und Glaube III (1975) 611–634.

Papyrus Yalensis 1 als ältest bekannter christlicher Genesistext

*Zur Frühgeschichte des Kreuz-Symbols**

Das Fragment eines Papyrusblattes in der Yale Library, Inv. 419, P. Yale 1[1], das bereits 1931 in Cairo gekauft worden war, ist zwar seither bekannt, aber noch nicht voll ausgewertet worden. Erst 1964 wurde es durch C. Bradford Welles an etwas verborgener Stelle publiziert[2]. Der Kauf war identifiziert und getätigt worden durch keinen Geringeren als M. Rostovtzeff, zusammen mit C. B. Welles. Die Bedeutung des Fragmentes, das von einem Codex stammt und 14 × 9,7 cm mißt[3], liegt darin, daß auf recto der LXX-Text von Genesis 14 5–8, auf verso Genesis 14 12–15 wiedergegeben ist (Abb. 1 und 2) und es sich paläographisch um ein Dokument hohen Alters handelt, das in die Zeit nach Mitte 2. Jh. n. Chr. datiert werden kann. In der paläographischen Ansetzung folgen wir dabei C. H. Roberts[4] und erachten die erste chronologische Einordnung des Fragmentes durch C. B. Welles, »cannot have been written later than A.D. 100«[5], für paläographisch nicht zwingend und, wohl auch historisch, als zu früh.

---

* Die vorliegende Studie, vom Verfasser während des Klinikaufenthaltes unmittelbar vor der tödlich verlaufenen Operation niedergeschrieben, Teil einer geplanten größeren Studie zur Frühgeschichte des Kreuz-Symbols, ist ursprünglich erschienen in: Testimonia Oecumenica (FS O. Cullmann, hg. v. K. Froehlich), Refo-Druck Hans Vogler, Tübingen 1982, 30–36. Der Aufsatz, der dort Dankbarkeit für in Yale geknüpfte freundschaftliche Bande bekunden wollte, sei hier einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht. (Die Herausgeber)

[1] Herr Richard Seider, em. Direktor des papyrologischen Instituts Heidelberg, danke ich für freundliche Vermittlung der Foto-Vorlage des P. Yale 1 und manchen förderlichen Hinweis; seinem Mitarbeiter, Herrn R. Zachmann, für die Herstellung der Vorlage für die Textwiedergabe in der Anordnung des Fragmentes.

[2] C. Bradford Welles, The Yale Genesis Fragment, in: The Yale University Library Gazette 39 (July, 1964) 1–8.

[3] Jede Seite ist auf ca. 30 Zeilen, das ganze Buch Genesis auf 188 Seiten zu berechnen; Welles (1964) 7.

[4] C. H. Roberts, P. Yale 1 and the Early Christian Book, in: Essays in Honor of C. B. Welles, American Studies in Papyrology I (1966) 25–28; ders., Manuscript, Society and Belief in Early christian Egypt. The Schweich Lectures 1977 (London, 1979) 13 nr. 3 und 55 Anm. 2.

[5] C. B. Welles (1964) 1, 6: »perhaps between A.D. 80 and 100«, wogegen schon die hier vorauszusetzende Kenntnis des Barnabasbriefes spricht.

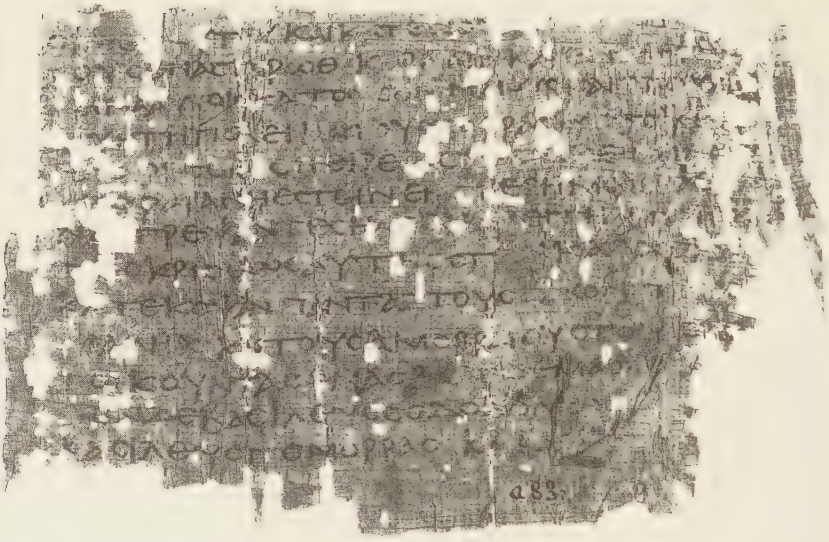


Abbildung 1: New Haven, Yale University Library, Pap. Yale 1, recto

Abbildung 2: New Haven, Yale University Library, Pap. Yale 1, verso

Papyrus Yale 1 (Inv. 419) LXX-Text
Nach C. Bradford Welles

Genesis Recto

XIV, 5–8

οἱ με[τ'] αὐτοῦ, καὶ κατέκοψ[αν τοὺς γί]γ[αντας]
τοὺς ἐν Ἀσταρωθ Καρναίν, καὶ ἔθνη εἰσχ[υ-]
[ρὰ] ἅμα αὐτοῖς, καὶ τοὺς Σομμαίους καὶ τοὺς ἐν
Σαυὴ τῇ πόλει, καὶ τοὺς Χορραίους τοὺς ἐν
τοῖς ὄρεσιν Σηείρ, ἕως τῆς τερεμίνθου
τῆς Φαράν, ἥ ἐστειν ἐν τῇ ἐρήμῳ κα[ὶ] ἀ-
να[σ]τρέψαντες ἦλθοσαν ἐ⟨π⟩ὶ τὴν πηγὴν
τῆς κρίσεως, αὕτη ἐστὶν Καδός, κα[ὶ]
κατέκοψαν πάντας τοὺς ἄρχοντας
Ἀμαλὴκ καὶ τοὺς Ἀμορραίους τοὺς κα-
τοικοῦντας ἐν Ἀσασὰν Θεμάρ: ἐ[ξῆλ-]
θεν δὲ βασιλεὺς Σοδολόμω[ν καὶ]
βασιλεὺς Γομόρρας καὶ βασιλεὺς [Ἀδαμὰ]

Genesis Verso

XIV, 12–15

[γ]ὰ[ρ] κατοικῶν ἐν Σοδόμοις. παρ[α]γενό-
[μ]ενος δὲ τῶν ἀνασωθέντων [τι]ς ἀπή[γ-]
[γει]λεν Ἀβρὰμ τῷ περάτῃ, αὐτὸς δὲ
[κατώ]κει πρ[ὸ]ς τῇ δρυῒ τῇ Μαμβρὴ[ὁ Α-]
μορὶς τοῦ ἀδελφοῦ Ἐσχὼλ [καὶ τοῦ ἀδελφοῦ]
Αὐγάν, οἱ ἦσαν συνωμόται τοῦ [Ἀβράμ.]
ἀκούσας δὲ Ἀβρὰ[μ] ὅτι ἠχμαλ[ωτεύ-]
θη Λὼτ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, ἠρείθ[μησεν]
τοὺς ἰδίους ο[ἰ]κογενεῖς αὐτοῦ, [τιη,]
[κ]αὶ κατεδίωξεν ὀπίσω αὐ[τ]ῶν ἕως Δάν.
[κ]α[ὶ] ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτοὺς τὴν νύκτ[α αὐ-]
[τὸ]ς καὶ οἱ παῖδες αὐτοῦ καὶ ἐπέ[τ]α[ξεν]

Bekannt ist, daß das älteste Fragment eines neutestamentlichen Textes in p^{52} der John Rylands Library, Manchester, Inv. III.457 vorliegt und Johannes XVIII, 31–33. 37–38 enthält. Man pflegt das wohl in Ägypten geschriebene Stück in das erste Viertel 2. Jh. zu datieren, was eine erste Niederschrift des Johannesevangeliums im ausgehenden 1. Jh. vermuten läßt. Bei unserem Fragment, wo es sich um einen alttestamentlichen Text handelt, ist es letztlich nicht entscheidend, ob wir auf die Zeit um 100 v. Chr. (mit Welles) oder nach 150 n. Chr. (mit Roberts) datieren, denn in beiden Fällen hätten wir es mit dem ältest bekannten Exemplar eines Genesistextes zu tun, der ›durch Christen für Christen‹ geschrieben ist als heiliger Text der jungen christlichen Gemeinde. Schon damit wäre die Bedeutung kaum zu übertreffen.

Durch zwei Beobachtungen läßt sich der christliche Charakter von P. Yale 1 erhärten:

1. Die frühest bekannten jüdischen Pentateuch-Handschriften in Codex-Form gehören dem 6. Jh. an[6], und es ist bekannt, daß als Form der im Kultus gebrauchten biblischen Bücher bei den Juden die Rolle, bei den Christen der Codex üblich war[7]. Schon damit ist ein wesentlicher Hinweis auf den christlichen Charakter des Schreibers und Lesers von P. Yale 1 gegeben.

2. Auffallend ist bei P. Yale verso in Gen. 14 14 (Abb. 2) die Schreibweise der Zahl 318. In jüdischen LXX-Handschriften ist es üblich, die Zahlen in Worten zu geben, so daß hier τριακοσίους δέκα καὶ ὀκτώ ausgeschrieben sein müßte[8]. Dagegen ist in P. Yale 1 in der viertletzten Zeile des Versoblattes, trotz Beschädigung deutlich erkennbar[8a], nur Platz für 3 bis 4 Buchstaben, so daß der Rückschluß auf die Einsetzung der griechischen Zahlen TIH (T = 300; IH = 18) sich aufzwingt. In diesem Sinne haben erstmals Welles 1964[9] und ihm folgend Roberts 1966[10] den Text richtig emendiert und auf christlichen Ursprung hin interpretiert. Zusätzlich können wir auf die sichtbaren Spuren des Tau-Querstriches hinweisen.

Aus diesen Beobachtungen ergeben sich weitreichende Konsequenzen:
Zunächst: Es ist anzunehmen, daß dem Schreiber von Gen. 14 14 bereits der im frühen 2. Jh. wohl in Alexandrien geschriebene Barnabasbrief und seine in 9 8 gegebene Interpretation der Zahl 318 als Präfiguration des gekreuzigten Jesus bekannt war[11], und daß er deshalb die

---

[6] Roberts (1966) 25.

[7] S. Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine (New York, 1950) 203; C. H. Roberts, The Codex, in: Proceedings of the British Academy XL (1954) 168–204, bes. 188f. ders., (1966) 26f. und (1979) 23. 75f. – Als christlich wird, der Codex-Form wegen, der frühe alttestamentliche Papyrus Chester Beatty VI (Numeri und Deuteronomium) 2./3. Jh., möglicherweise Mitte 2. Jh., angesehen; R. Seider, Paläographie der griechischen Papyri II (1970) nr. 28; Roberts (1979) 13 nr. 4 und 81.

[8] Roberts (1979) 18f. – In Codex Sinaiticus, fol. 138, wird im Barnabasbrief IX, 8 innerhalb eines christlichen Textes das LXX-Zitat in jüdischer Weise in Worten ausgeschrieben.

[8a] Reste des Tau sind noch erkennbar.

[9] Welles (1964) 8; ders., American Studies in Papyrology II (1967) 6f.

[10] Roberts (1966) 25f., mit Hinweis auf die Barnabas-Stelle.

[11] Funk–Bihlmeyer, Die Apostolischen Väter (1924) XX–XXIV; und p. 21. – Clemens Alex., Strom. VI, 84, 1ff. (ed. Stählin 473, 22ff.) bestätigt als erster diese Interpretation der Zahl 318 als »τοῦ κυριακοῦ σημείου τύπον«.

Zahl 318 als Kombination des nomen sacrum IH (für IHCOYC) mit Tau als symbolisierendem Hinweis auf das Kreuz Christi formulierte.

Sodann: Wir hätten damit in P. Yale 1 zum ersten Male in der Geschichte der christlichen Literatur die Verwendung eines kombinierten Sigels für ›Jesus den Gekreuzigten‹, das ein nomen sacrum enthält (wenn auch ohne Kontraktionsstrich)[12], in diesem Falle in gleicher Gewichtigkeit für T als auch für IH.

Endlich: Damit aber stehen wir historisch gesehen vor der ältest bekannten Verwendung des T als Hinweis auf Christi Kreuz, ohne behaupten zu können, daß damit allgemein der Schritt zum Tau als christlichem Symbol getan wäre[13].

Wohl gibt es weitaus ältere alttestamentliche Texte, wie z.B. die Jesajarollen von Qumran aus dem 2. Jh. v.Chr.[14], doch sind sie »biblisch«, d.h. Heilige Schriften für Juden, nicht aber »alttestamentliche« Schriften der christlichen Gemeinde wie P. Yale 1, wo die Verklammerung mit dem Neuen Testament in der symbolhaltigen Kombination des TIH ihre Pointe hat. Wie sich im 2. Jh n.Chr. die christliche von der jüdischen Buchproduktion scheidet, vermag das Codex-Fragment P. Yale 1 deutlich zu machen.

Abgeschlossen am 20./21. 6. 1981

---

[12] Der von L. Traube eingeführte Begriff ›Nomica Sacra‹ (München 1906; aufgenommen und erweitert durch A. H. R. E. Paap, Nomina Sacra, Leiden, 1959; dazu Besprechung durch H. Gerstinger, in: Gnomon 32, 1960, 371–374) soll hier in seiner ganzen Problematik nicht entfaltet werden. Für das Fehlen des Kontraktionsstriches in unserm Fall ist darauf hinzuweisen, daß ein solcher bei Suspension nicht unerläßlich ist. Wenn wir bei P. Yale 1 von ›nomen sacrum‹ sprechen, so m.E. mit dem Recht, daß hier der Anfang ist, durch Suspension von Buchstaben besondere *Worte*, eben Heilige Worte, hervorzuheben und auf inhaltliche Klammern (Abrahams 318 Knechte = Barnabas IX, 8) aufmerksam zu machen.

[13] Zur Früh-Geschichte des Kreuz-Symbols E. Dinkler, Signum Crucis (1967) 1–54. Zusammenfassend ders., Artikel ›Kreuz‹, in: Lexikon der christlichen Ikonographie II (1970) 562ff., bes. 571, sowie demnächst in: Reallexikon z. Byz. Kunst.

[14] TRE VI (1980) 110.

V. Forschung und Leben

Ökumene - Kirche - Universität

Das Wort Gottes, die Bibel und die wissenschaftliche Methode

Einleitende Bemerkungen zur exegetischen Arbeit*)

1. Es ist uns als Exegeten sehr bewußt, was wohl jeder Christ empfindet, daß aller Reichtum und alle Not, alle Sicherheit und alle Gefahr unserer Kirche darin beschlossen ist, daß sie das Wort Gottes, das zu verkündigen ihr übergeben und aufgetragen ist, in der Bibel hat. Wir haben also das Wort Gottes in einem Buch, das wir unter dem Begriff Bibel kennen. Die Bibel ist damit in ausgezeichneter Weise das Kapital der Kirche, von dem sie in ihrem Leben, in Predigt, Unterweisung und Theologie gleichsam immer nur Zinsen verbraucht, während das Kapital selbst unberührt bleibt. Die Bibel ist in ihrer geschichtlichen Gegebenheit und Abgeschlossenheit, ihrer Unveränderlichkeit, die sichere Grundlage der Kirche. Sie wird immer wieder die Kirche sammeln und erneuern, sie wird Zeiten der kirchlichen Schwäche und Krankheitskrisen überleben. Sie ist aber auch die Not der Kirche. Der Glaube an die Bibel und die Bindung an sie ist der eigentliche Anstoß, den die Kirche immer wieder gibt und geben muß. Die Bibel ist aber auch die Gefahr der Kirche, wenn sie meint, die Bibel sei mit Gottes Wort identisch und sie besitze einen objektiven Schlüssel zur eindeutig richtigen Auslegung der Bibel. Wenn das κατὰ τὰς γραφάς („gemäß der Schrift") unsere kirchlichen Bekenntnisformulare bis hin zur in Neu-Delhi neuformulierten ökumenischen „Basis" durchzieht, so ist damit eine problematische und gefahrbergende Formel benutzt; das ist gewiß nicht nur den Exegeten bewußt. Verdeckt doch diese Formel oft nur theologische Unklarheiten oder auch schwerwiegende Sachdifferenzen. Denn „gemäß der Schrift" urteilt sowohl der eine, der sich auf den Jakobus-Brief beruft, wie der andere, für den der Galater-Brief die Basis ist, und als „schriftgemäß" kann sich die Eschatologie des 2. Petrus-Briefes ebenso wie die radikal vergegenwärtigende Eschatologie des Johannes-Evangeliums legitimieren. Der in vielfältigen Formen und mit vielen Beispielen gemachte Einwand gegen die Bibel ist immer wieder der, daß sie sichtlich Menschenwort sei. Die große Gefahr innerhalb bestimmter kirchlicher Kreise ist sodann, daß sie diesem Ein-

*) Das Referat sollte keine erschöpfende Behandlung eines Themas bringen (die Überschrift wurde nachträglich gegeben), sondern sollte einige Gesichtspunkte des wissenschaftlich arbeitenden Exegeten vor den Synodalen herausstellen, die keine direkte Verbindung mit der wissenschaftlichen Auslegung der Bibel haben.

wand damit zu begegnen versuchen, daß sie das Menschenwort in der Bibel verleugnen, daß sie gleichsam das Fleisch, in dem Gottes Wort in der Bibel erscheint, doketisch fassen, also als Schein ausgeben. Manche Formen der altprotestantischen Inspirationslehre (die nicht reformatorisch ist) sind dieser Gefahr erlegen. Die Erfahrung der Theologiegeschichte hat gelehrt, daß die Bibel als Gottes Wort immer in etwa dem Maße verkannt oder versperrt worden ist, in dem man sie als geschichtliches, menschliches Bekenntnis zu Gottes Offenbarung und als Menschenwort verleugnete. Da es nun Gott gefallen hat, das Zeugnis von seiner Offenbarung in der Bibel uns zu geben, so dürfen wir nicht an dem Werden und Gewordensein der Bibel Anstoß nehmen und dieses geschichtliche Werden — in der Formgebung und Sammlung und schließlichen Kanonisierung durch Ausschließung von nicht-kanonisch beurteilten Schriften — verleugnen. Gottes Wort selbst ist nicht identisch mit der Bibel, sondern die Bibel existiert nur — historisch und theologisch beurteilt —, weil Gottes Wort vor der Entstehung der Schriften des Neuen Testaments geschehen ist, nämlich in Jesus Christus. Gottes Wort kommt zu uns in Jesus Christus und in der Bibel und durch die Bibel nur, soweit sie, wie Luther sagt, „Christum treibet".

2. Der Exeget hat diese Unterscheidung zwischen biblischem Text und Gottes Wort im Blick zu halten. Er wendet sich den historischen Texten zu, sucht sie in ihrer eigenen Intention zu verstehen und wird damit im Vollzug des Verstehens auf das Wort Gottes als dem eschatologisch-endgültigen Wort inmitten der historischen Texte geführt. „Geführt" mag dabei insofern mißverständlich sein, als keine Methode des Verstehens, keine Hermeneutik, das Wort Gottes in stufenweisem Vorschreiten selbst herbeirufen und erfassen kann, weil das Wort Gottes keine konstatierbare, objektivierbare Größe ist. „Geführt" ist aber richtig verstanden, wenn darin zum Ausdruck kommt, daß es der geführten Suche bedarf, um zum Finden durch Selbstenthüllung des Wortes Gottes zu gelangen. Da das Wort Gottes im biblischen Text nicht eine konstatierbare Größe ist, sondern nur in der Selbstentbergung handelnd dem Exegeten sich offenbart, ist es prinzipiell nicht Gegenstand methodischen Vorgehens. Das methodische Vorgehen vielmehr ist ein weltliches und in dieser Hinsicht gefährliches Unterfangen, in dieser Gefährlichkeit jeder Wissenschaft gleich und wie alles wissenschaftliche Denken und Arbeiten in der Methode nichtchristlich geprägt, vielmehr griechischer Tradition entstammend. Die christliche Kirche hat es gleichwohl seit der Zeit der Apologeten gewagt, die nichtchristlich geprägte griechische Wissenschaft aufzunehmen, und kann sie auch faktisch nicht für den immer wieder neu notwendigen Schritt zur Selbstinfragestellung entbehren. Der Exeget innerhalb einer theologischen Fakultät

der Universität weiß sehr wohl, daß es überhaupt keine christliche Methode gibt, sondern daß die Methode der Wissenschaft neutral ist hinsichtlich des „Christlichen". Solange das Wörtchen „christlich" eine Beziehung zu Christus ausdrückt und eine solche nur im Glauben an Christus möglich ist, gibt es nur christliche Personen, nur Christenmenschen, niemals aber außerhalb der Menschen und deren Glaubensverhältnis zu Christus bestehende „christlich" zu benennende Dinge, seien diese nun aus dem Bereich der Wissenschaft, der Politik, des Staates oder der Kunst. Der Exeget in der theologischen Fakultät ist selbst getaufter Christ und wendet sich den Texten der Bibel zu, in der Absicht, diese zu verstehen und sein Vor-Wissen, sein Vor-Verständnis, das er als Christ bereits mitbringt, zu vertiefen, zu erweitern, und in der Bereitschaft, sich dabei vom Text selbst korrigieren zu lassen.

3. In dieser Arbeit ist der Exeget wie jeder andere Wissenschaftler der Universität ganz sach-gebunden und nicht zweck-gebunden. Das heißt, es geht ihm um die in den Texten sprechende Sache, es geht ihm nicht, jedenfalls nicht primär, um den Zweck der Ausbildung für einen bestimmten Beruf, in dem, was er wissenschaftlich erarbeitet und verantwortungsvoll vorträgt. In dieser Hinsicht gliedert sich der Theologe dem Sinn der Universität ein, die es nach wie vor mit Recht ablehnt, Fachschule zu sein. Ebenso ist es mit unseren Studenten, die zwar die Universität besuchen, um sich für einen Beruf vorzubereiten, sich aber im Aufbau und in der Durchführung des Studiums nicht davon leiten lassen, nur für die Erfordernisse des Berufes zu studieren, sondern die Wissenschaft um der Sache willen treiben. Wenn das zu gewissen Zeiten und bei gewissen Studenten nicht immer so ist, so ist das zutiefst zu bedauern und letztlich Unreife oder Verirrung. Wissenschaft treiben heißt nichts anderes, als nach Erkenntnis einer Sache um dieser selbst willen — und nicht wegen eines vermittels dieser Erkenntnis zu fördernden Zweckes — streben. Nur so wird der Grund gelegt für alle in den verschiedensten Gebieten des Lebens sich auswirkenden Ergebnisse, wenn nicht der Nutzen, das pragmatische Ziel, sondern die Erkenntnis der Sache gesucht wird. Das muß gewagt werden, auch auf die Gefahr hin vom sogenannten „nutzlosen" Bemühen. Und um ein Wagnis handelt es sich bei der Wissenschaft grundsätzlich in allen Gebieten, weil keine Garantie dafür gegeben ist, daß sich die Sache unseren Anstrengungen selbst erschließt. Und jede Erkenntnis der Wahrheit — nicht nur im Raume der Theologie — ist eine Selbsterschließung der Wahrheit!

Auch das Theologiestudium wird um der Sache willen getrieben und nicht im Blick auf bestimmte Zwecke. Wir haben es bei den Studenten der Theologie heute hinsichtlich ihres Studienzweckes mit vier

verschiedenen Gruppen ungleicher Größe zu tun: Es sind solche, die Volltheologen sind und den Pfarrerberuf anstreben; es sind Studenten der Theologie und Philosophie, die mit Religionsfakultas den Lehrerberuf anstreben; es sind Studenten, die über die Promotion in den akademischen Nachwuchs sich einfügen wollen und Hochschullehrer werden möchten; es sind aber auch einige und keineswegs vereinzelte da, die aus verschiedenen Fakultäten kommend um der Sache willen mithören und mitarbeiten. Was alle verbindet und uns die Möglichkeit gibt, ohne Differenzierung wegen verschiedener Studienziele, in Vorlesung und Seminar zusammenzuarbeiten, ist die vorausgesetzte Bewegtheit von der Sache her.

4. Der exegetisch arbeitende Theologe richtet sich auf die in den Texten zu Worte kommende Sache aus. Im Neuen Testament ist diese Sache nahezu identisch mit einer Person — mit Jesus Christus. Die wissenschaftliche Sachlichkeit, mit welcher Sache und Person in ihrer Einheit aus den Texten erhoben werden, ist nicht voraussetzungslos oder neutral registrierend. Sie ist nicht voraussetzungslos, wohl aber vorurteilsfrei. D. h. nun: Einerseits bringt der Exeget immer ein Vorverständnis mit und ist als ein den Text Befragender bereits durch eine Tradition geprägt, durch seine eigene Geschichte und durch seine eigene Fragestellung nach Wahrheit, Heil, Leben als Überwindung des Todes, bestimmt. Er bringt in seiner Frage auch mit, was er hörend als Glied der Kirche in der Verkündigung mitbekommen hat. Die Frage und ihre Richtung ist immer eine Voraussetzung, und der richtige Exeget läßt sich vom Text so bezwingen, daß er gegebenenfalls die Frage und ihre Richtung als falsch erkennt und neu die Arbeit beginnt. Andererseits ist die exegetische Arbeit vorurteilsfrei und muß es sein: Sie darf nicht ein Vorurteil durch allegorische Deutung eintragen; sie darf nicht unter dem Urteil die Evangelien lesen, daß z. B. Matthäus und Johannes persönliche Jünger Jesu waren und eigene Erinnerungen in ihren Evangelien unabhängig von Traditionen niederschrieben; auch das Vorurteil, als müsse jedes auf aramäische Grundlagen verweisende Wort damit bereits ipsissima vox Jesu sein, muß in Frage gestellt werden. Ja, alle dogmatischen Vorurteile müssen preisgegeben werden, weil eben die Exegese von Eisegese zu trennen ist, weil der Ausleger sich dem Text zu unterwerfen hat.

5. Die Vorurteilsfreiheit und Nicht-Voraussetzungslosigkeit führen zu ständiger Selbstprüfung des Exegeten und zur Besinnung auf seine Methode — also zur Hermeneutik. Wenn die Rede von der Hermeneutik heute so stark die theologischen Aufsätze und Bücher durchzieht, so ist dies als Symptom für die allerorts in den Wissenschaften anzutreffende Infragestellung der übernommenen Grundlagen positiv zu werten. Ich erinnere nur an H. G. Gadamers großes Werk über

„Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik" 1960, in dem nicht nur ein geistesgeschichtliches Fazit gezogen wird, sondern am Leitfaden der Sprache neue Wege gewiesen werden. Das von Rudolf Bultmann 1941 entworfene Programm der Entmythologisierung ging ja aus von der hermeneutischen Frage und wollte — wohlgemerkt innerhalb der Bekennenden Kirche! — der neutestamentlichen Verkündigung dienen. Wenn heute praktisch in den exegetischen Kollegs der deutschen Universitäten das Wort „Entmythologisierung" kaum noch fällt, so deshalb, weil das sachliche Anliegen im grundsätzlichen Problem der Hermeneutik aufgegangen ist und hier allerdings weiterlebt als sehr bedrängende und keineswegs gelöste Frage.

6. Die Exegese in Deutschland seit 1945 mag stark von Bultmann und seinen Schülern bestimmt sein. Dabei dürfte aber wohl klar sein, daß diese Schüler die eigentlichen Theologen sind, die auch über Bultmann hinauszuführen vermögen — und, wie ich sehr nachdrücklich sagen muß, von Bultmann selbst dazu angespornt und angestoßen werden. Sie sind ferner wegen ihres Standortes in der Bekennenden Kirche vor 1945 ausgeschlossen gewesen und deshalb erst nach 1945 hervorgetreten. Sie sind endlich alle und ohne Ausnahme von der Verantwortung für die Kirche erfüllt und wissen, daß die Liebe zur Wahrheit und Treue zur Kirche gerade von ihnen fordern, wissenschaftlich, das heißt sachkritisch zu arbeiten. Was an Exegese getrieben wird, geschieht gewiß in der Tradition der kritisch-historischen Schule, aber mit einer nun doch entscheidenden Wandlung gegenüber der Zeit vor 1919 — ich nehme das Datum von K. Barths Römer-Brief —, nämlich, daß der Exeget bewußt als Theologe arbeitet und unter Theologie etwas anderes heute versteht, als man vor gut 40 Jahren verstanden hat, nämlich das Denken des Glaubens, das Be-denken der Offenbarung. In den Genitiven des „Glaubens" und „der Offenbarung" wird eine sehr wesentliche Ambivalenz empfunden und gesehen: die Genitive drücken Objekte aus, worauf sich das theologische Denken richtet, und drücken Subjekte aus, von denen das Denken oder An-denken sich bewegen läßt. Wahrheit kommt nur zum Sprechen, wo und wenn der Erkennende teil-nimmt an der Wahrheit. Verstehen ist also nicht ein Resultat, sondern eine nie abgeschlossene Bewegung, Verstehen ist selbst ein Geschehen. Natürlich kann man diese Wandlung im Verständnis des Exegeten von seiner ihn bewegenden „Theologie" schwer objektiv beweisen, aber es läßt sich dies bekennen, und das zu tun, hielt ich mich für meine Fachkollegen verpflichtet.

THEOLOGISCHE AUFGABEN DER ÖKUMENISCHEN ARBEIT HEUTE

So gewichtig für die im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengeschlossenen Konfessionskirchen auch das „Gespräch", der „Dialog", mit der katholischen Kirche gerade jetzt sich zeigt, so hoffnungsvoll die tolerantere Bereitschaft der Kurie stimmt, christlichen Gemeinschaften außerhalb der römischen Jurisdiktion die Möglichkeit, „Kirche Jesu Christi" zu sein, nicht a priori und peremptorisch abzusprechen — für die ökumenische Weiterarbeit an den durch Neu-Delhi und Montreal gestellten Aufgaben bedeutet der „römische Frühling" am Mons Vaticanus keine „neue Situation", die eine Neuorientierung v o r der Weiterarbeit erforderlich macht. Es ist natürlich die Tatsache des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen unter der Leitung von Kardinal Bea und noch mehr die dort geleistete Arbeit ein Grund zur Freude und zum Dank. Aber es wäre schwärmerisch, wollte man aus den bisherigen Ergebnissen des Konzils folgern, daß sich jetzt am Wege und an den Aufgaben der ökumenischen Bewegung, des Ökumenischen Rates der Kirchen, etwas grundsätzlich ändern müsse. Daß auf dem Konzil kirchengeschichtlich sehr „Bemerkenswertes" geschieht — darüber besteht kein Zweifel. Aber dies darf uns nicht hindern, vor einer Fehlbeurteilung der Lage zu warnen, noch darf es uns zu der Ansicht verleiten, als hätte der Ökumenische Rat hinfort zur bisherigen Aufgabe, die Einheit zwischen den in ihm zusammengeschlossenen Kirchen zu suchen, eine zweite und gleichrangige erhalten: die Einheit zwischen Genf und Rom vorzubereiten; oder gar zu meinen, daß eine wirkliche und tolerante Öffnung der römisch-katholischen Kirche gegenüber den getrennten Brüdern bereits eine theologische Bejahung der Getrennten als „Glieder am Leibe Christi" signalisiere und daß dies die Ökumene in einer Weise manifest werden lasse, als hätte plötzlich alles bisherige Suchen nach und Beten um Einheit Erfüllung gefunden und stünde das Erhoffte jetzt schon als geschenkte Wirklichkeit vor

unseren Augen. Seien wir recht nüchtern: Die Verschiedenheit der Begriffe „Kirche" und „ökumenisch" im Gebrauch durch den Ökumenischen Rat der Kirchen einerseits und durch die römisch-katholische Kirche andererseits hat sich bisher nicht geändert, auch nicht etwa durch das Vaticanum II gemildert. Das aber heißt, daß theologisch die Grenzen sich noch nicht verschoben oder verringert haben. Wohl hat sich in Rom die Atmosphäre gegenüber den nichtrömischen Christen gebessert; aber dieses „Atmosphärische" gehört zu dem bereits erwähnten — und von uns geliebten — „römischen Frühling" und hat leider keine dogmatische Relevanz. Die ökumenische Bewegung, insbesondere die Faith and Order-Kommission, kann nicht umhin, vorerst in der Richtung ihrer Geschichte und ihres Auftrages weiterzuarbeiten.

Im folgenden werden drei Themen aus der Faith and Order-Kommission aufgegriffen, Themen, in die der Verfasser dieser Zeilen bisher durch Mitarbeit Einblick hatte, aber vor allem Themen, die u. E. eine gewisse Richtung des Arbeitsweges sichtbar werden lassen. Wir setzen ein mit einem in Montreal behandelten, in der Sache auch vorangetriebenen, aber keineswegs gelösten Problem:

1. Das Verhältnis von „Tradition und Schrift"

Da wir der Meinung sind, daß die „Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung" in Montreal in Sektion II einen neuen Anstoß zur Frage gegeben hat, vergegenwärtigen wir uns zunächst in einigen Punkten die traditionell mit uns gehende Vorstellung vom Verhältnis von Tradition und Schrift, bevor wir von der neuen Formulierung des Verhältnisses berichten.

a) Mit der Formel „sola scriptura" pflegen wir Protestanten die allein gültige Quelle und Norm der Verkündigung und Lehre zu bezeichnen. Historisch gesehen ist mit sola scriptura ein primär *kritisches* Prinzip gegeben, insofern die Schrift des Alten und Neuen Testaments als Autorität gegen das aufgerufen wird, was *nicht* Gegenstand und Inhalt des christlichen Glaubens sein kann und darf. Für das positiv als christliche Lehre zu Entfaltende kennt auch Luther neben sola scriptura noch die beiden anderen durch die particula exclusiva ausgezeichneten Größen: solus Christus und sola fide. Die Anwendung des Schriftprinzips ist also wesentlich komplexer, auch fernab einer Mechanik, zumal im sola fide-Prinzip der Hl. Geist seinen Wirkungsbereich hat und das solus Christus mit dem sola gratia identisch ist.

Die reformatorische Lehre vom Schriftprinzip hat primär kritische Funktion, so sagten wir — konkret war sie gegen die katholische Gleichordnung von scriptura et traditio gerichtet und hat in dieser antithetischen Orientierung dazu geführt, daß man im Protestantismus auf jede Aufwertung der traditio allergisch reagiert. Und doch bringt uns dieses Verharren auf einer Formel, die heute weitgehend gar nicht

mehr im lutherischen Sinne verstanden wird, sondern als „Biblizismus", biblischer „Nomismus", kirchlicher „Fundamentalismus" entartet ist, ökumenisch insofern in eine höchst schwierige Situation, als wir ja selbst neben die Schrift unsere reformatorischen Bekenntnisse als Norm stellen — damit also im Prinzip kirchliche Tradition, wenn auch praktisch eingeschränkt, bejahen. Ferner präsentieren wir uns theologisch provinziell, insofern wir die anglikanische und die orthodoxe Lehre von der Tradition bzw. Paradosis, die der römisch-katholischen zwar nicht entspricht, aber näher ist als der protestantischen, gar nicht beachten. Und gerade beim Dialog mit den Griechisch-Orthodoxen wird die Frage insofern neu gestellt, als hier mit der Paradosis der Kirche das von ihr bewahrte und tradierte Pleroma der trinitarischen Wahrheit gemeint ist und sich inhaltlich nicht etwa auf das „Heilsereignis" oder „das Christusgeschehen" bezieht, sondern auch dessen geschichtliche Entfaltung in Gottesdienst und Lehre der Kirche mitumfaßt. Das aber heißt, daß für einen Griechisch-Orthodoxen die begriffliche Scheidung von scriptura und traditio, oder in anderer Akzentuierung: von Kerygma und Paradosis, nicht von der sachlich-theologischen Seite aus möglich ist. In der „Paradosis" ist „die Schrift" da, nur in der kirchlichen Paradosis ist sie für den orthodoxen Theologen „Hl. Schrift" und „Wort Gottes". — Nicht zufällig kam denn auch in Montreal von einem orthodoxen Erzbischof der Vorschlag, man solle doch den Engpaß der reformatorischen Formel „sola scriptura" dadurch überwinden, daß man statt dessen sage: sola traditione.

Man kann natürlich die Frage stellen: Warum überhaupt an den alten und sinnvollen Terminologien etwas ändern, außer vielleicht, daß man bewußt zur ursprünglichen Sinngebung Luthers zurückkehrt? Haben nicht die Verkündigung des Mariendogmas vor fünfzehn Jahren und wieder jüngst ein Teil der Diskussionen in der römischen Konzilsaula die Berechtigung des reformatorischen Schriftprinzips erwiesen, insofern doch wieder praktisch neben die Aussagen der Schrift in der kirchlichen Tradition sich entwickelnde Wahrheiten als gleichgewichtige „Offenbarungen" treten können? Jedoch, dies alles ändert nichts an der Tatsache, daß unsere das Schriftprinzip ausdrückende Formel sola scriptura nicht mehr den heute viel subtileren und nuancierteren Unterschieden zwischen der reformatorischen Theologie und dem Katholizismus wie auch der griechischen und russischen Orthodoxie gerecht zu werden vermag und schon deshalb die ökumenische Bewegung uns zu einer Neubesinnung und Neuformulierung des Verhältnisses von Schrift und Tradition zwingt. Denn die Reformation war bei der Selbstbeschränkung auf die Schrift orientiert an notwendigen Kriterien für den Begriff „Offenbarung", sie wollte aber nicht etwa mit der Formel sola scriptura das protestantische Verhältnis zur Tradition grundsätzlich lösen. Die ganze Neuentdeckung der Geschichtlichkeit des Menschen in Philosophie und Theologie der Gegenwart und die damit verbundene Neuentdeckung der *Theologie als Hermeneutik* führen gleichfalls zur

Forderung, neben dem Schriftprinzip das Traditionsproblem prinzipiell aufzunehmen. Argumentieren wir in der Theologie doch niemals mit sola scriptura in der Weise, daß allein eine Stelle oder mehrere Abschnitte der Schrift unsere Quelle sind, vielmehr sind immer diese Schriftstellen in einer durch die Geschichte bereits vorbestimmten Auslegung, bereits gegebenen Exegese, unsere Basis oder der Anknüpfungspunkt. Wo wir also nur die Schrift als Autorität zu haben meinen, da sind bereits Schrift *und* Tradition legitim verbunden unsere Quelle. Und doch ist dieses „und" etwas anderes als das „et" in der tridentinischen Formel von scriptura *et* traditio. Worin aber im Protestantismus positiv die Bedeutung der Tradition neben der Schrift liegt, ob sie sich etwa auf die Geschichtlichkeit der christlichen Existenz pointieren läßt, darüber hat bisher außer G. *Ebeling* kaum ein Theologe thematisch und systematisch gehandelt.

b) Das ökumenische Bemühen um eine Neuformulierung des Verhältnisses von Schrift und Tradition darf nicht als ein Versuch verstanden werden, durch neue theologische Aussagen feste und überkommene Fronten zu erweichen und pragmatisch eine Einigungsformel zu finden, in der sich dann durch je eigene Interpretation die im Ökumenischen Rat der Kirchen vertretenen Gliedkirchen selbst verstehen können. Es geht auch nicht eigentlich um einen Durchstoß nach vorne oder zurück ad fontes, sondern um ein Tieferfragen, Tiefergraben, um ein neues Hören auf das Wort Gottes in der Schrift inmitten unserer kirchlichen Verkündigung oder unserer wissenschaftlichen Exegese, welche nicht ohne Verkündigung zum Hören des Wortes Gottes gelangt. Man könnte sogar formulieren: Es geht darum — hier natürlich den beteiligten Protestanten —, die sola scriptura-*Formel* durch deren einst von Luther gemeinte Intention — nämlich allein dem Worte Gottes Raum zu geben — zu überwinden! Und prinzipiell geht es darum, die theologische Verschiedenheit zwischen den Konfessionen oder Denominationen durch einen bewußten gemeinsamen Weg unter dem Wort Gottes zu überwinden.

Aus solchen und anderen Überlegungen heraus kam es in Montreal 1963 in der Sektion II zu der für unsere weiteren Überlegungen wichtigen Formulierung: „Wir gehen davon aus, daß wir alle in einer Tradition leben, die auf unseren Herrn selbst zurückgeht und ihre Wurzeln im Alten Testament hat, und daß wir alle dieser Tradition insofern verpflichtet sind, als wir die geoffenbarte Wahrheit, das Evangelium, empfangen haben, wie es von Generation zu Generation weitergegeben wurde. *So können wir sagen, daß wir als Christen durch die TRADITION des Evangeliums (die Paradosis des Kerygmas) existieren, wie sie in der Schrift bezeugt und in der Kirche kraft des Heiligen Geistes übermittelt worden ist.* TRADITION in diesem Sinne wird gegenwärtig in der Predigt des Wortes, in der Verwaltung der Sakramente und im Gottesdienst, in christlicher Unterweisung und in der Theologie, in der Mission und in dem Zeugnis, das die Glieder der Gemeinde durch ihr Leben für Christus ablegen."

Mit diesen Sätzen ist u. E. ein entscheidender Schritt vorwärts getan worden — vorausgesetzt freilich, daß in der ökumenischen Bewegung das hier nach langen Diskussionen Erreichte und Formulierte in der Tragweite erkannt und aufgegriffen wird. Natürlich ging es bei der Formulierung der Quelle und Norm unseres Glaubens durch „Paradosis des Kerygmas" nicht um eine pragmatische Unionsformel, sondern um eine der neutestamentlichen Wissenschaft, der Theologiegeschichte und gegenwärtigen Systematischen Theologie gerecht werdenden Aussage. Wie immer — oder zumeist — wird das Schlüsselwort dann noch gegen mögliche Einseitigkeiten des Verständnisses von den Vertretern einer mehr konfessionsgebundenen Theologie abgesichert. Was ist nun trotz der absichernden Einbettung der Formel hier sachlich ausgesagt?

Wir nehmen ausschließlich den von uns kursiv gedruckten Satz des Montreal-Berichtes auf: Die Autorität der Kirche, Basis ihrer Verkündigung und Lehre, ist d a s Evangelium, d i e Frohbotschaft, die von Gott im Alten und Neuen Bund geoffenbarte Wahrheit, wofür das Neue Testament den terminus technicus Kerygma darbietet. Basis, Kriterium, ist also nicht ein dogmatisches System von theologischen Interpretationen, sondern das von Gott kommende G e s c h e h e n, wie es im Alten Bund und im Christus-Ereignis der Welt geschenkt ist und im Kerygma zum „W o r t G o t t e s" wird. Dieses Wort Gottes in seiner Manifestation und auch Aktualisierung im Kerygma ist nicht einfach identisch mit der „Schrift", mit der Bibel, wohl aber in ihr bezeugt. Die historische Tatsache, daß es Wort Gottes und Kerygma, ebenso wie Kirche und Traditionen v o r der Entstehung der neutestamentlichen Schriften und auch v o r der Sammlung eines neutestamentlichen Kanons neben dem Alten Testament gab, ist ernst genommen, ebenso aber auch das konstitutive Moment der Geschichtlichkeit jeder Wortgestaltung der Offenbarung Gottes im Kerygma. Wir haben nicht als bestimmende Wahrheit Gottes die Heilsereignisse als sogenannte facta bruta, als selbstsprechende historische Geschehensabläufe, die keines Auslegers bedürfen, sondern: Gottes Wort als Gottes Handeln begegnet immer nur im Kerygma, das selbst wiederum ohne theologische Entfaltung nicht existiert. Damit wird — der Sache nach — Luthers Akzent im sola scriptura-Prinzip tatsächlich bewahrt und zugleich vor einer formalen Mechanisierung, wie das im Biblizismus geschieht, geschützt. Zugleich wird Gottes Handeln im Alten Testament und in Jesus Christus d i e Autorität und wird damit ein ständig neues F r a g e n nach dem Kerygma an die Stelle einer geoffenbarten und zu handhabenden Lehrpyramide gesetzt.

Nun ist freilich in dem Bericht von Montreal nicht allein vom Kerygma die Rede, sondern von der Paradosis des Kerygmas, womit das Tradieren, das paradidonai (vgl. dieses Verbum bei Paulus an den beiden gewichtigen Stellen 1. Kor. 11,

23 und 15,3), also die Tradition mit dem Kerygma engstens verbunden wird. Die Aussageabsicht geht dahin, das Kerygma in seiner geschichtlichen Aufnahme und Weitergabe, als geschichtliche Größe also, herauszuheben und damit a priori auszuschließen, daß es als etwas historisch Fixiertes oder Fixierbares zum Buchstaben, im Sinne von 2. Kor. 3,6 gemacht und pervertiert wird. Es wird damit der Einsicht neutestamentlicher Wissenschaft Rechnung getragen, daß sich d a s Kerygma nicht innerhalb des Kanons als innerer Kanon und als Kriterium aller christlichen Wahrheit destillieren läßt, sondern immer nur in den Wandlungen der theologischen Interpretation und mit diesen verbunden uns begegnet. Diese Einsicht hat fundamentale Bedeutung für die ökumenische Bewegung! Auch der Nachsatz: „... Paradosis des Kerygmas ... wie sie in der Schrift bezeugt *und in und durch die Kirche kraft des Hl. Geistes übermittelt worden ist*" bedeutet nicht eine opportunistische Erweichung der Aussage. Gewiß, der Neutestamentler wäre ohne sie ausgekommen, während der orthodoxe Theologe hier auf der Ergänzung beharren mußte. Freilich habe ich den Eindruck, daß an dieser Stelle heute von der orthodoxen Theologie versucht wird, eine Korrektur anzubringen. Es geht ja letztlich und endlich um die Frage, ob das Wort Gottes im Kerygma auch gegen Lehren der Kirche als Korrektiv aufgerichtet werden und ob die Parados i s des Kerygmas gegen die kirchlichen Parados e i s auftreten k a n n. Für uns Protestanten liegt hier ein Kernpunkt, weil zu leicht eine Kritik, ja eine Verneinung der Reformation impliziert werden könnte. Nicht nur dies, sondern weil sonst eine *Geschichte* der Kirche und ihrer Theologie aufhören würde, weil diese Geschichte von der kritischen Funktion des Wortes Gottes und seiner Verkündigung gegenüber dem jeweiligen Selbstverständnis der empirischen Kirche lebt. Für die Orthodoxen aber ist der Primat der Kirche und ihrer Tradition gegenüber allem Verstehen des Wortes Gottes im Zeugnis der Schrift ein wesentlicher Gesichtspunkt. Wie zur Zeit der Text formuliert ist, ist er neutestamentlich, impliziert er Luthers Position, läßt er aber eine Akzentuierung der Kirche als Trägerin des Pleroma des Pneuma vermissen. Das theologische Verhältnis von Kerygma und Kirche ist in der Formulierung von Montreal nicht ausreichend geklärt, es bedarf der Auslegung.

Man könnte der Meinung sein, daß auch die Begriffe Kerygma und Paradosis mehrdeutig seien und im reformatorischen Bereich als neutestamentlich bestimmt verstanden werden, in der Orthodoxie indes als Überlieferung der von der Kirche bewahrten Wahrheit. Was Kerygma angeht, also den Hauptbegriff, so gab es in Montreal über sein Verständnis keine sachliche Differenz. Daß hier die autoritative Proklamation von Gottes Handeln mit dem Menschen im Alten Bund und im Christusereignis gemeint ist, das Wort also für „Evangelium", ja „Gottes Offenbarung" steht, darin bestand in Montreal überraschende Einmütigkeit. Schwieriger ist es, die Eindeutigkeit von „Paradosis" in der Ökumene behaupten zu wollen. Denn faktisch ist ja das ganze Problem des für uns nicht nur statistischen, sondern quali-

tativen Nebeneinanders von paradosis und paradoseis — das bereits im Neuen Testament deutlich ist (vgl. 1. Kor. 11,2 und 11,23) —, das aber in der Orthodoxie verneint wird, hier übersprungen, zumindest nicht aufgenommen.

Es geht nun in Zukunft um die Nuancen der theologischen Entfaltung, und dabei auch um die Modalitäten der Begriffswahl. Und das heißt wieder: Es geht primär um das sachlich-theologische Verhältnis von Kerygma und Kirche, wobei beide in ihrem Verhältnis zum Christusgeschehen gesehen und theologisch entfaltet werden müssen. Dies muß vom Neuen Testament aus versucht werden.

Der Überblick mag gezeigt haben, daß unversehens die neutestamentliche Wissenschaft ökumenische Funktion erhalten hat. Das heißt aber zugleich, daß die Auslegung des Neuen Testaments — und mit ihm ebenso des Alten Testaments — eine ökumenische Aufgabe geworden ist, da wir in keiner Weise mit einer einheitlichen Auffassung im Blick auf Auslegung und Verstehen der Bibel als Zeugnis des Wortes Gottes rechnen dürfen. Das führt uns zum zweiten.

2. *Die ökumenische Bedeutung der Frage nach der biblischen Hermeneutik*

Nicht durch Zufall ist seit 1946 die hermeneutische Frage in der Ökumene immer wieder berührt und behandelt worden. Fast läßt sich urteilen, daß diese Tatsache als solche bereits ein Symptom dafür ist, daß man in der Ökumene nicht den „heißen Eisen" ausweicht. Denn die Hermeneutik, als Frage nach dem adäquaten Verstehen eines biblischen Textes, ist ja — wenn wir hier von ihrer Vorgeschichte im Spätjudentum absehen — so alt wie die Kirche selbst, also älter als der Kanon neutestamentlicher Schriften. Implizit ist die Frage der rechten Auslegung bereits in der Verkündigung Jesu gegeben, zum Beispiel wenn in den Antithesen der Bergpredigt die Thora durch das Liebesgebot und den Rückgriff auf die Intention von Gottes Willen interpretiert wird. Im NT geht es dabei um die Auslegung „der Schrift", also unseres AT. Explizit wird das bei Lukas 24,25—27: „O ihr Toren, zu trägen Herzens all dem zu glauben, was die Propheten geredet haben! Mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen? und *er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen in allen Schriften aus* (dihermeneusen autois), *was über ihn gesagt war.*"

Die Frage nach dem sachgemäßen Verstehen des AT im Blick auf das Geschehen in Jesus Christus wird von der Sache aus zur zentralen theologischen Aufgabe. Die hermeneutische Frage ist damit von Anfang an eine der Theologie aufgegebene und hat ihre eigene hier nicht zu verfolgende Geschichte. Dieser Hinweis mag hier genügen, um den nur der Unkenntnis entstammenden Verdacht zu widerlegen, als wäre die Hermeneutik erst ein Produkt der Reformation oder gar deren Nachprodukt in der Theologie des 20. Jahrhunderts, die sich von Wilhelm Dilthey und M. Heidegger anstoßen ließ. Nein, sie ist der Theologie als einem Bemühen um begriffliche Klärung unseres christlichen Glaubens und Glaubensgegenstandes in-

härent. Zum ökumenischen Problem *mußte* die biblische Hermeneutik werden, als man aus der ekklesiologischen Vergleichsmethode heraustrat und seit Lund, 1952, sich der „christologischen Methode" zuwandte, d. h. die Frage nach der in Christus schon gegebenen Einheit in den Vordergrund stellte.

Seit Montreal aber kommt hinzu, daß mit dem Hinweis auf die Paradosis des Kerygma eine *Fragerichtung* angenommen wurde, die ein gemeinsames Befragen der Bibel zur grundlegenden Aufgabe des ökumenischen Arbeitens macht. Anders gesagt: Bejaht man die Möglichkeit eines fruchtbaren ökumenischen Suchens, wenn man die Paradosis des Kerygma als uns alle bindende Autorität ansieht, so heißt das, daß in der Schrift die Paradosis aufgesucht und auf das Kerygma gehört werden muß. Das heißt aber weiter, daß man sich über gemeinsame Regeln des Schriftlesens verständigen muß, also der hermeneutischen Besinnung bedarf.

Man fragt zum Beispiel: *Was ist „das Kerygma"?* Ist es allein das *Handeln Gottes* in Israel und in Jesus Christus als offenbartes und etwa gar offen daliegendes *Geschehen?* Oder ist es immer auch zugleich Auslegung, theologische Interpretation des Handelns Gottes und deshalb niemals losgelöst davon zu fassen? Und wenn Gottes Handeln uns immer nur als *Kerygma in theologischer Auslegung* trifft, niemals abstrakt, welche der in der Bibel enthaltenen Auslegungen sind dann die normativ gültigen? Was ist *Paradosis* in der Verbindung mit Kerygma? Nur die innerhalb der Schriften des AT und NT zur „Hl. Schrift" fixierte Überlieferung? Wieweit nicht auch die Weitergabe dieser Überlieferung durch die Verkündigung der Kirche und der Kirchen?

Im Augenblick, wo solche Grundsatzfragen gestellt werden, wird deutlich, wie sehr verschiedenartige Antworten bislang die Gliedkirchen des Ökumenischen Rates auf Grund ihrer konfessionellen Tradition geben. Zwar wird in jeder Kirche die Gleichwertigkeit der Bücher im Kanon der Schrift theoretisch bejaht, praktisch aber in vielen, wenn nicht gar allen Kirchen, nicht befolgt und dadurch — oft unbesonnen — ein Ausschnitt des Kanons als das Entscheidende in der Theologie und auch im gottesdienstlichen Leben der Kirche festgelegt. Unsere reformatorische Rechtfertigungslehre hat ohne Zweifel Paulus zum Kanon im Kanon gemacht, was a priori nicht als richtig angesehen werden darf! Und ist es nicht inkonsequent, wenn gleichwohl eine liturgische Vorordnung der Evangelienbücher auch im Luthertum da ist, so, als wäre z. B. in den Episteln und im AT nicht ebenfalls „das Evangelium" als befreiendes Wort Gottes bezeugt?

Aber noch gravierender und nach einer hermeneutischen Besinnung in der Ökumene rufend ist die eklektische Methode der Aufnahme von Bibelstellen als dicta probantia, mittels deren man die eigene Position als allein biblisch legitimieren will. Die Nichtbeachtung des Kontextes eines zitierten Verses ist nicht allein eine Schwäche von älteren Konzilsvätern, sondern wahrhaft eine ökumenische Schwäche.

Die Beispiele sollten nur zeigen, wie unausweichlich die Aufnahme der biblischen Hermeneutik in der Ökumene geworden ist. Wir fügen gleich hinzu, daß auch mit ihrer Beachtung keineswegs ein Wunder wirkendes Mittel da ist, sondern auch sehr *Gefahrvolles* gegeben sein kann. Es handelt sich bei der Hermeneutik ja nicht nur um methodologische Fragen, sondern immer ist die Wahrheitsfrage mitgegeben. Ferner hängt mit dem Wie des Fragens und Hörens das Was der Antwort zusammen! Denn die hermeneutische Frage, die z. B. auf ein Verstehen des biblischen Begriffes Kerygma aus ist, fragt ja nach der Mitte, nach dem scheidend-entscheidenden Worte Gottes in dem eingebrochenen und einbrechenden Handeln Gottes. Sie intendiert letztlich immer erneut, einen Kanon im Kanon im Sinne eines Maßstabes zu finden und muß deshalb die Geschichtlichkeit der biblischen Schriften wie die Geschichtlichkeit der Auslegungen des Kerygma ernst nehmen. Damit ist aber zunächst einmal als Voraussetzung anzustreben, was zur Zeit keineswegs für alle Gliedkirchen selbstverständlich ist, daß die historisch-kritische Exegese (im weiteren Sinne) anerkannt, daß sie nicht als Angriff auf die kirchliche Lehre beurteilt wird.

Mit historisch-kritischer Exegese meinen wir nicht die Methode einer bestimmten Schule, sondern das Arbeiten mit den hermeneutischen Regeln, die auch für das Verstehen und Auslegen profaner Texte der Vergangenheit allgemein üblich sind. Es sind letztlich die klassisch gewordenen Regeln, die bei historischen und philosophischen, bei juristischen und religiösen Texten die gleichen sind. Ihre Anwendung erfordert immer die Bereitschaft zur Selbstkorrektur, um zu einem sachgemäßen Verstehen zu gelangen. Allein schon die Weltbezogenheit des Evangeliums erfordert für seine Auslegung eine derartige in allen Bereichen der Welt anerkannte Methode. Die Anerkennung der historisch-kritischen Methode würde nach sich ziehen, daß wir in der Ökumene um der Basis eines gemeinsamen Ausgangspunktes willen vom *Urtext* her unsere Exegese treiben, also vom hebräischen AT und griechischen NT ausgehen. Ein wahrlich entscheidender Schritt vorwärts, wenn man sich vor Augen hält, wie verschieden im Text der Übersetzungen faktisch z. Z. das ist, was als die eine Hl. Schrift uns verbindet!

Natürlich läßt sich ernsthaft erörtern, ob die allgemeinen für profane Texte geltenden hermeneutischen Regeln *ausreichend* sind für ein Verstehen der Bibel nicht nur als historisches Quellendokument, sondern als Wort Gottes; also: ob es eine spezielle *biblische* Hermeneutik geben muß, die das Hören der Offenbarung Gottes im Text ermöglicht? Wo hätte z. B. der Hl. Geist in der allgemeinen Hermeneutik seinen Ort? Ist er nicht die alleinige Kraft, die ein theoretisches Verstehen zu einem existentiellen zu wandeln vermag? Wird nicht u. U. in der Bindung des Verstehens biblischer Texte an hermeneutische Regeln das prinzipielle Gegenüber des Wortes Gottes aufgegeben und eine greifbare Lehraussage oder eine allgemeine religiöse Wahrheit an die Stelle gesetzt? Nun, vor allem muß

gesagt werden — gegen mancherlei Mißverständnisse —, daß sich der Zugang zum Worte Gottes innerhalb der Bibel niemals *sichern* läßt und deshalb sein Erschließen auch nicht Aufgabe der von der Exegese zu handhabenden hermeneutischen Regeln sein kann. Gott allein, nicht menschliche Methode, schenkt den Zugang zu sich selbst durch *sein* Offenbarungshandeln; das Wirken des Hl. Geistes öffnet den Text zum eigentlich sich entbergenden Wort. Insofern meine ich, daß auch die Bibel nur auf Grund der allgemeinen Hermeneutik exegesiert werden darf — im Wissen darum, daß bei der existentiellen Beteiligung des Fragenden und bei der Offenheit des um Verstehen sich Mühenden *Gott* sein Wort zur Sache öffnen kann und wird. Gerade weil die historisch-kritische Exegese dies einsieht und betont, ist ihr im Wissen um ihre Begrenztheit geboten, das Verstehbare zu verstehen und sich Rechenschaft über ihren methodischen Vollzug zu geben; die Einseitigkeit und häufige Willkür der Auslegung muß ausgeschlossen werden, die enthusiastische Glossolalie — ob konfessionalistisch oder ökumenisch — genauso wie nomistisch-pietistische Buchstabenvergötzung.

Nicht nur einzelne Texte und geschlossene Bücher des Kanons stellen uns vor hermeneutische Fragen, sondern in noch grundsätzlicherer Weise der *Kanon als Ganzes* in seinem für die Kirche verbindlichen Autoritätscharakter. Hält man sich einerseits vor Augen, daß wir uns nicht mit einem oberflächlichen philologisch-historischen Verstehen der Texte begnügen dürfen, sondern die vom Autor intendierte Entfaltung des Kerygma als Gottes Anrede hören wollen, und beachten wir andererseits, daß ja das Kerygma der literarischen Fixierung der Schriften und der Kanonbildung vorausgeht, also Bibel nur ist, weil es Gottes Wort vorher gab, ferner, daß im Alten und im Neuen Testament jeweils eine *Geschichte* der Entfaltung des Kerygma vorliegt — so ergibt sich sofort die Notwendigkeit der kritischen Scheidung innerhalb des Kanons. Es ist unverantwortlich zu argumentieren: *jedes* Wort innerhalb unserer Bibel sei Gottes Wort! Daß unsere Bibel als Ganzes und in jedem einzelnen Buch auch eine welthafte Geschichte hat und stellenweise Gottes Wort verdunkelt, also entstellt, wird man sehr ernsthaft in seinen Konsequenzen bedenken müssen.

Dem Lutheraner ist es ein Teilstück seiner Tradition, daß er dem Skopus des Römerbriefes und nicht dem Jakobusbrief folgt, daß er teils der synoptischen, teils der johanneischen Eschatologie folgt, kaum aber die der Johannesapokalypse zur Basis nimmt. Warum? Welche theologischen, hermeneutischen Einsichten leiten hier? Wenn man antwortet: weil dies bereits für uns ein Stück Tradition geworden ist, macht man damit ja ein Stück konfessioneller Überlieferung zur verbindlichen Norm und setzt man sich in Widerspruch zum reformatorischen Schriftprinzip.

Was also geboten ist, sowohl im Blick auf einen Autor der Schrift wie im Blick auf den ganzen Kanon, das ist *Sachkritik*. Sie ist geboten, um innerhalb des

Kanons zwischen adäquater theologischer Entfaltung des Kerygma und ethischer Applikation zu scheiden. Woher aber beziehen wir die Kriterien für diese „Sachkritik"? Sind z. B. die ältesten Schichten in der synoptischen Tradition von größerem theologischen Gewicht als die jüngeren? Sind die Frühschriften des Paulus dem Kerygma näher als die Spätbriefe? Dann wäre der erste Brief an die Thessalonicher (ca. 50) entscheidender als der Brief an die Römer (ca. 57/58)! Oder müssen systematisch reflektierte Schreiben — wie der Römerbrief — mehr Autorität haben als sogenannte Gelegenheitsäußerungen — wie 1. und 2. Kor.? Das wären ohne Zweifel sachfremde Maßstäbe, die einer psychologischen Wertung nahekämen.

Oder noch pointierter: Der ökumenische Rekurs auf die Bibel bringt mit sich, daß die verschiedenen Gliedkirchen sich mit Recht in ihrer je eigenen Position auf biblisch legitimierte theologische Konzeptionen stützen können. So aber lassen sich ohne Mühe drei einander widersprechende Christologien behaupten:

a) eine adoptianische Sicht: Mk. 1,9 ff.; Röm. 1,3 f.; Acta 2,26; Hbr. 1,5;

b) die Konzeption der Jungfrauengeburt: Mt. 1,18 ff.; Lk. 1,26 ff.;

c) der präexistente Logos und seine Fleischwerdung: Joh. 1,1 ff.; vgl. Phil. 2,6 ff.

Welches Recht haben wir, im allgemeinen in der Dogmatik unserer kirchlichen Bekenntnisse a) fallenzulassen und eine Verbindung von b) und c) als allein „orthodox" zu qualifizieren? Man rechtfertigt sich vielfach mit der frühchristlichen Ansicht — nahezu einem altkirchlichen Dogma —, daß in der Bibel eine Einheit und Harmonie vorliegen *müsse* und deshalb die Verschiedenheiten nur scheinbare seien, daß man bei mangelnder Einsicht in die Harmonie dunkle Stellen durch helle auslegen müsse. Das Dogma der Verbalinspiration ist hierbei vorausgesetzt: Gott kann sich nicht widersprechen; also wird mit Gewalt harmonisiert. Andererseits muß hier die Hermeneutik und ihr Bemühen um die Paradosis des Kerygma darauf dringen, die Willkür der Eklektik zu verhindern und deshalb fragen: Unterliegt nicht allen *drei* christologischen Konzeptionen eine gemeinsame Aussage? Wird nicht in der Verschiedenheit der theologischen Interpretationen *ein* Kerygma entfaltet, nämlich der Glaube, daß Gott sich in Jesus von Nazareth offenbart? Stammen nicht die Verschiedenheiten daher, daß diese Wahrheit vom Geschehen der „Inkarnation" mit Anschauungen der je verschiedenen Umwelt expliziert und interpretiert wird?

Die Beispiele für die faktischen Nöte der ekklesiai in der einen ekklesia als der eine Leib Christi lassen sich beliebig vermehren. Wir kommen nicht weiter, sondern frieren ein im konfessionalistischen Denken, im ekklesiologischen Vergleichen und Selbstbehaupten, wenn wir nicht der Bibelarbeit und das heißt zugleich der biblischen Hermeneutik im ökumenischen Leben einen Vorrang geben. Nur so ist es möglich, uns im gemeinsamen Hören der Wahrheit des Wortes Gottes zu beugen.

Es hat den Anschein, als sollte unter der Obhut der Faith and Order-Kommission und der Studienabteilung ein Projekt zur biblischen Hermeneutik hinfort einige Jahre lang auf breiterer Basis durchgeführt werden. Es ist hierbei zu bedenken, daß natürlich das hermeneutische Problem in der Theologie allgemein und allerorts gegeben ist, also weder ein speziell neutestamentliches noch auf die Bibel und ihre Exegese beschränktes sein darf. Insofern wird man auch neben den Exegeten beider Testamente Patristiker und Systematiker heranziehen müssen. Eine praktische Schwierigkeit wird darin auftreten, daß die philosophischen Voraussetzungen bei den ökumenischen Teilnehmern recht verschiedene sein werden; z. B. wird man bei nichtdeutschen Theologen, etwa bei den skandinavischen und angelsächsischen, keinesfalls eine Vertrautheit mit der Hermeneutik bei Schleiermacher, Dilthey und Heidegger voraussetzen können. Das ergibt Schwierigkeiten, die aber nicht die großen Möglichkeiten der ökumenischen Auswirkungen auf einen Neuansatz von der Bibel her schmälern können.

3. *Die Kirche und Israel*

Wir schließen hier ein drittes Thema an, das — natürlich unabhängig von den vorstehend besprochenen — den Ökumenischen Rat der Kirchen seit langem beschäftigt und das 1963 in Montreal in Sektion I noch einmal nachdrücklich zur Bearbeitung empfohlen wurde. Ende September 1964 wurde dann in Genf durch die Faith and Order-Kommission in Zusammenarbeit mit dem Ausschuß „Kirche und Judentum" eine Konferenz durchgeführt, die teilweise einen Schritt weiterführte, zugleich aber auch deutlich machte, daß wir in der Ökumene hier theologisch nur weiterkommen, wenn wir — selbstverständlich alles Politische ausschaltend — vom biblischen Text ausgehen und von seinem Verständnis uns bezwingen lassen.

Allerdings ist dieses geforderte „Sich-dem-Text-Unterwerfen" gerade hinsichtlich der Israel-Aussagen im Neuen Testament hermeneutisch schwierig. Auch wenn man sich auf den Apostel konzentriert, der das theologische Problem „Israel" wohl als einziger voll erkannt hat, nämlich auf Paulus, steht man vor anscheinend widersprüchlichen Aussagen. Im 1. Thess. 2,14—16 schreibt er: „Denn Nachfolge habt ihr geleistet, ihr Brüder, den Gemeinden Gottes in Judäa in Jesus Christus, da ihr dasselbe littet von euren eigenen Stammesgenossen, wie auch sie von den Juden, die den Herrn Jesus und die Propheten getötet und uns verfolgt haben, die Gott nicht gehorsam und allen Menschen feindlich sind, da sie uns hindern, den Heiden ihre Rettung zu predigen, auf daß sie fühlen (das Maß) ihrer Sünden zu jeder Zeit. Doch schon ist über sie gekommen der Zorn, der zum Ende führt." Nahezu entgegengesetzt hört sich das an, was Paulus in den für das Thema Israel entscheidenden Kapiteln 9—11 des Römerbriefes schreibt: „Die Wahrheit sage ich in Christus, ich lüge nicht, und mein Gewissen bezeugt das mit im Heiligen Geist, daß ich große Trauer habe und unaufhörlichen Schmerz in meinem Herzen! Ja, ich

wünschte selber von Christus weg verflucht zu sein meinen Brüdern zugut, die meine Stammesverwandten sind nach dem Fleisch, welche Israeliten sind, denen die Sohnestitel, die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen gehört; welche auch sind die Väter und aus welchen Christus nach dem Fleisch" (9, 1—5a). Und im Hinblick auf die Erwählung schreibt Paulus in unüberhörbarer Klarheit: „Hat etwa Gott sein Volk verstoßen? Nimmermehr!" (11,1; vgl. 11,11).

Liest man die thematischen Ausführungen des Römerbriefes mit ihrem Nachdruck auf der Unwiderruflichkeit der Erwählung Israels — trotz des Unglaubens eines Teiles, ja der Mehrzahl dieses Volkes —, so wird es einem rätselhaft, wieso die Stelle des ersten Briefes an die Thessalonicher soviel stärker in der Kirchengeschichte sich auswirken und zur Stützung der illegitimen These vom sog. jüdischen „Gottesmord" benutzt werden konnte. Der Kontext der Thessalonicher-Stelle zeigt, daß die Pointe auf dem Leiden (paschein: V. 14) der Christen liegt, ferner, daß die letzten Worte von V. 16 keineswegs ein definitives Verdammungsurteil für die Juden enthalten. Dies ist ausgeschlossen auf Grund der in Römer 11, 25—32 für ganz Israel (pas Israel: V. 26) entworfenen Hoffnung, auch wenn diese als mysterion der römischen Gemeinde mitgeteilt wird.

Wir sind nicht der Meinung, daß die Verschiedenheit der Beurteilung der Israelfrage in der Ökumene in der verschiedenen Exegese neutestamentlicher Stellen ihren Grund habe, wohl aber, daß die menschlichen Vorurteile vielfach nachträglich sich „theologische" Gründe in der Bibel suchen oder zurechtlegen. Daß hier auch eine wesentliche Schuld der Kirche und der Theologie zutage tritt, bedarf nicht erst eines Beweises. Aber wir wollen auch nicht übersehen, daß in unserem Kanon selbst — durch Stellen wie 1. Thess. 2,15 f. oder durch die Typisierung der Gegner Jesu im vierten Evangelium — Anknüpfungspunkte für eine Judenfeindschaft bestehen und hier eine besondere Verantwortung der Exegeten und auch der Religionslehrer in den Schulen besteht!

Es ist wiederum ein gesundes Symptom innerhalb der ökumenischen Bewegung, daß seit Amsterdam 1948 in zunehmender Weise das Problem „Israel und die Kirche" angefaßt wurde. Nicht aus humanistischer Gesinnung geschieht das, nicht als sozialethischer Vorstoß ist dies zu verstehen, sondern weil gerade in der unbeschreiblichen Verfolgung der Juden und in ihrer Existenz unter uns ein Zeichen gesetzt worden ist. Es fordert uns, die Frage der bleibenden Erwählung des Volkes Gottes zu stellen und uns theologisch darauf zu besinnen, was die Verantwortung vor Gott und der Geschichte uns heute zu sagen und zu tun gebietet.

Die Schwierigkeit des rechten Redens liegt nicht zuletzt darin, daß wir in unserer Terminologie und Argumentationsweise häufig so stark traditionell introvertiert

kirchlich sind, daß uns das Verstehen des nichtchristlichen Juden insofern abhanden gekommen ist, als wir das oft Verletzende einer „christlichen" Wortwahl uns nicht klarmachen. Verletzend auch häufig im theologischen Denken! So etwa, wenn wir die Geschichte der Juden für die christliche Heilsökonomie usurpieren und damit die Juden als dialektisches Mittel zum Heil theologisch ausbeuten! Oder wenn wir aus dem vermeintlichen eigenen Heilsbesitz über die „Ungehorsamen" und „Verstockten" sprechen. Oder schon, wenn wir von „pharisäistisch" als einem spezifisch negativen Charakterzug sprechen und den jüdischen Pharisäer damit karikieren! Jede kirchliche Stellungnahme aber zur Judenfrage, auch die für den innerkirchlichen Gebrauch verfaßte, also auch jede Predigt am Israel-Sonntag, muß in Liebe so gehalten sein, daß sie die Trennung zwischen Juden und Christen nicht erweitert oder verhärtet.

Was ist nun theologisch zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk zu sagen? Das Alte Testament bezeugt, daß Gott sich selbst Israel erwählt und zu seinem Volk gemacht hat. Nicht ist Jahwe allein Israels Gott, sondern er ist Schöpfer der ganzen Erde und all ihrer Völker, aber er hat dieses Volk zu seinem besonderen Mittel berufen, auf daß er durch Israel allen Völkern zur Kenntnis komme. Darum offenbarte er sich zuerst und besonders Israel, zeigte ihm, was sein Wille für die Menschen ist, auf daß Israel durch seine Liebe und seinen Gehorsam zu Gott ein lebendiger Zeuge für die anderen werde, damit auch sie Gott anerkennen, lieben und ihm gehorchen. Insofern kann man sagen, daß der tiefere Sinn der Erwählung Israels — vielleicht der Erwählung überhaupt? — darin erkannt werden darf, berufen zu sein zu einem Instrument Gottes, durch das er wirken kann *für andere*.

Im Alten Testament ist Israel zweifellos nur als unvollkommenes Volk Gottes bezeugt; es ist immer wieder ungehorsam und beugt sich nicht derart Gottes Willen, wie es gefordert ist. Doch selbst im Ungehorsam bleibt es ein Zeugnis und in seiner Geschichte eine Offenbarung Gottes: Offenbarung seiner Strafe, durch die er es zurückführen will, und seiner Treue und Liebe, in der er sein Volk nicht aus seiner Hand fallen läßt, selbst in der Abwendung nicht!

Im Christusereignis findet Gottes Offenbarung im Alten Bund ihre Erfüllung — so ist das durchlaufende Zeugnis des Neuen Testaments. In Christus allein glauben wir Zugang zu Gott zu haben, seine Doxa sehen zu dürfen. In Jesus Christus selbst erfüllt Israel seine Sendung, in ihm wird sie konkret: an Gott in Liebe und Gehorsam gebunden. In Jesus Christus ist offenkundig geworden, daß Gottes Liebe größer ist als menschliche Sünde, denn in Ihm hat Gott Vergebung gesetzt und die Sünde getilgt und in Ihm den Menschen zu neuem Gehorsam gerufen. Das Einmalige, das ephapax, des Handelns Gottes durch Jesus als Christus ist unaufgebbar.

Nur ein Teil Israels hat in Jesus Christus die volle Offenbarung Gottes, des Gottes Israels, anerkannt. Jedoch war in diesen „Wenigen" das ganze Israel repräsentiert. Das Neue des Heilsgeschehens in Jesus Christus ist, daß nun zusammen mit Israel auch die Heiden von Gott zur Liebe und zum Dienst berufen sind. Denn Kirche heißt jetzt: Israel erkannte in Jesus Christus seinen Gott zusammen mit den Heiden, die zugefügt, eingepfropft wurden in Israel, so daß jetzt Jude und Grieche eins wurden in Christus (Röm. 11). In dieser Hinsicht ist die Kirche die Fortsetzung des alttestamentlichen Israels, des Volkes Gottes, berufen, die Taten Gottes für die Menschen zu bezeugen und berufen, seine Mitarbeiter in dieser Welt zu sein.

Die Tatsache, daß *ein anderer Teil* Israels nicht in Jesus Christus seinen Gott erkannte, war zunächst besonders für Paulus ein erregendes Problem und müßte es auch für die Kirche sein, die neben dem NT das AT als ihre Autorität voll bejaht. Denn die Existenz eines jüdischen Volkes außerhalb der Kirche stellt im Grunde dasselbe im Wesen theologische — nicht etwa nur heilsgeschichtliche — Problem wie die Zweiteiligkeit der Bibel! Was auch sonst noch alles gesagt und differenziert werden kann, sicher ist, daß zwischen dem Judentum heute und dem Israel des Alten und Neuen Testaments — durch Geburt und durch Überlieferung — eine Kontinuität besteht. Es liegt hier ein geschichtliches Faktum vor: die Juden haben gegenüber allen anderen Völkern ein besonderes geschichtliches Verhältnis zur Kirche — und umgekehrt!

Hierauf besonders gründet sich unsere Überzeugung, daß Gott sein Volk Israel als Mittel gebraucht, um zur Menschheit zu sprechen. Welchen anderen Sinn könnten auch Frage und Antwort des Paulus in Röm. 11,1 für uns haben: „Hat etwa Gott sein Volk verstoßen? Keinesfalls: me genoito!" als den: Es besteht nicht nur eine Kontinuität zwischen den heutigen Juden, seien sie religiös oder nicht, und Israel, sondern sie sind noch immer „Israel", das Volk Gottes. Das aber schließt in sich, daß durch den Stein des Anstoßes, Jesus Christus, das *eine* Volk Gottes entzweigebrochen ist.

Gewiß, wir als Christen können nicht umhin, die *Nichtannahme* Jesu als Christus und als die entscheidende Offenbarung Gottes als *Ungehorsam* und *Unglaube* zu benennen, doch sind wir uns der Tatsache bewußt, daß auch wir als Christen in vieler Hinsicht ungehorsam und ungläubig waren und sind. Dann aber, so dies unsere Einsicht ist, wäre es vermessen, den Grad von Gehorsam und Ungehorsam abstecken zu wollen. Wir wissen im Glauben, daß wir als Christen — ebenso wie Israel außerhalb der Kirche — nur aus der Vergebung unserer Sünden und aus Gottes Gnade und Treue leben können. Es ist bestimmt nicht Zufall, sondern theologische Pointe, daß Paulus am Schluß seiner oft als „universalistisch" empfundenen Aussage, die er als mysterion (Röm. 11,32) vorträgt, über Christen und

Juden zusammenfassend schreibt: „Denn Gott hat *alle* (tous pantas = Christen und Israel) in Ungehorsam eingeschlossen, auf daß er sich aller (tous pantas) erbarme!"

Die Abfassung einer ökumenischen Erklärung zur Israelfrage macht trotz des weithin besten Willens und der Bejahung einer kirchlichen Schuld gegenüber dem jüdischen Volk erhebliche Schwierigkeiten. Mehr als bei anderen aktuellen Fragen sind gefühlsmäßige Imponderabilien im Spiele, wenn es darum geht, die theologische Frage der Kontinuität von Israel und Kirche mit der sozialethischen des Verhältnisses von Kirche und jüdischem Volk in Einklang zu bringen. Natürlich ist die theologische Frage keine Sache der politischen Wiedergutmachung und hat sie überhaupt nichts zu tun mit der Beurteilung des Staates Israel, obgleich sie von beiden Fragen her belastet wird. Aber sie kann auch nicht nur als Problem der Mission und Missions-Eschatologie gesehen werden, obgleich das Verhältnis Kirche und jüdisches Volk im tiefsten Sinne „eschatologisch" ist! Ja, es ist eine Hauptfrage, wie weit heute „Mission" den Juden gegenüber erlaubt ist und wie weit diese nicht vielmehr grundsätzlich dem „Dialog" Platz zu machen hat. Oder noch pointierter — immer als echte Frage gemeint: Wie weit darf die Israelfrage überhaupt *Missionsfrage* sein? Muß sie nicht vielmehr eine *ökumenische* in dem Sinne sein, daß Israel trotz seines Nein zu Christus weiterhin „erwähltes Volk" ist und deshalb, wegen Gottes Verheißungen (epangeliai), zur Ökumene gehört?

Wir sind uns klar darüber, daß wir hier an die Grenze theologisch verantwortbarer Rede stoßen, tangieren wir doch die Notwendigkeit des Christozentrischen in unserem christlichen Gottesglauben! Aber ist das Problem wegen der dogmatischen Gefährlichkeit erledigt?

Es kommen auch andere theologisch kontroverse Punkte hier mit ins Gesichtsfeld: Wie ist der Begriff „eschatologisch" gemeint, mit dem eben das Verhältnis Kirche und jüdisches Volk gekennzeichnet wurde? Wenn im einfach chronologischen Sinn einer Heils*geschichte*, nun, dann wäre auch Mission im alten Sinne unaufgebbar. Wenn aber „eschatologisch" im Sinne eines Heils*geschehens*, einer präsentischen mehr als futurischen Größe, gemeint ist, dann ist die Israel- und Judenfrage keine Missionsfrage mehr, sondern mitsamt unserem Christus-Zeugnis der Gnade und Vergebung Gottes im erfüllten „Heute" vorgelegt. Wir müssen klar sehen und kritisch beurteilen, daß in der Regel gerade bei der Erörterung der bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes die „heilsgeschichtliche" Theologie mit oft naiver Selbstverständlichkeit Urteile statuiert und die hermeneutische Problematik sistiert. Ja, ist nicht überhaupt in den bisherigen Dokumenten der Ökumene eine sehr einseitig gebrauchte „biblische Heilsgeschichte" als theologisch normativ gesetzt worden?

Auch hier muß die hermeneutische Frage aufgenommen und die Basis für eine theologisch tragfähige Antwort durch biblische Exegese gefunden werden. Immerhin hat sich bereits in der kritisch-historischen Arbeit am NT ein altes zum Dogma gewordenes Urteil als nicht mehr haltbar erwiesen: daß nämlich „die Juden" aus Böswilligkeit die Alleinschuld an der Kreuzigung Jesu von Nazareth trügen. Trotz der Übermalungen der Tradition in den Evangelien ist die Mitschuld des Pilatus noch deutlich erkennbar, ja diese Schuld ist sogar bei rechtsgeschichtlicher Analyse gravierender als die der Juden. Wir wollen damit nicht sagen, daß die Juden schuldlos seien, vielmehr, daß die Historie ihre besondere Belastung nicht erlaubt. Die Historie zeigt vielmehr, was wir ohnehin theologisch betonen: *alle* Menschen sind schuldig und als Sünder durch den Sühnetod Jesu Christi zur Gnade gerufen. —

Wir brechen hier ab. Die drei Themen mögen gezeigt haben, wie die Arbeiten in der Ökumene einer eigenen inneren Logik unterliegen, geschichtlich gegeben und keineswegs „Gelegenheitsaufträge" sind. Die ökumenischen Studien können nur dann der Zukunft der Kirche dienen, wenn sie in *Unbedingtheit* durchgeführt werden und sich nicht von Kompromißsehnsucht, sondern allein von der Wahrheit des Wortes Gottes im Zeugnis der Hl. Schrift leiten lassen. Es wird im Zuge der Aufgaben sich als notwendig erweisen, den biblischen Arbeiten in der Ökumene weitaus mehr Gewicht beizumessen, als es früher der Fall war.

Bemerkungen zu zwei ökumenischen Arbeitsthemen

Das Problem der biblischen Hermeneutik — Die Kirche und das jüdische Volk

Der mir erteilte Auftrag geht dahin, die beiden Themenbereiche zu besprechen, bei denen deutsche Theologen in den letzten Jahren mitgewirkt haben, und ihre in Bristol schon vorgelegten Ergebnisse im Blick auf Uppsala kritisch zu beurteilen. Es handelt sich um die beiden in der Überschrift genannten Themen, zu deren Bearbeitung schon häufiger in der Faith and Order Commission Ansätze gemacht wurden. Der Anstoß zur jetzt abgeschlossenen Arbeit ging von *Montreal* (1963) aus, wo beide Projekte aus den Diskussionen heraussprangen und schließlich zur Weiterbearbeitung empfohlen wurden. Das war an sich schon erfreulich, da beide Themen mancherlei und vielschichtige Schwierigkeiten in sich bergen und mehrfach ausgeklammert und verschoben worden waren.

I. Zum Bericht: „Die Bedeutung des hermeneutischen Problems für die ökumenische Bewegung"

Schon im direkten Anschluß an die Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal war eine mehrtätige internationale Neutestamentler- und Systematiker-Tagung am gleichen Ort durchgeführt worden, bei der am Leitfaden des Themas „Versöhnung im Neuen Testament" das Projekt einer biblischen Hermeneutik im ökumenischen Rahmen behandelt wurde. Diese erste Konferenz war im ganzen wenig verheißungsvoll, zeigte aber dennoch, daß man ein weites Stück Weges gemeinsam historisch-kritisch am Text arbeiten kann, sofern und solange man nicht die theologische Frage nach dem Inhalt der Textaussage und seiner Verbindlichkeit stellt. Da aber das ein Ausweichen vor der Aufgabe eines „Verstehens" des Textes bedeuten würde, so war das ökumenische Projekt einer biblischen Hermeneutik nur noch dringlicher geworden. Zumal dem Neutestamentler schien die Aufgabe direkt geboten, die methodischen Schritte abzustecken, die einerseits ein eklektisches und dann noch harmonisierendes Arbeiten mit Bibelstellen um der Verteidigung systematischer Positionen willen verbieten, und die andererseits ein sachgemäßes Vorwärtsschreiten von der historisch-philologischen Arbeit zur theologischen Sinnfrage, zur kerygmatischen Mitte des Evangeliums, aufzeigen. Dabei war der — vielleicht etwas romantische — Wunsch beteiligt, durch eine eventuelle Wendung der ökumenischen Ar-

beiten von der systematischen und sozialethischen Thematik fort und hin *ad fontes* zu einer Neuorientierung beizutragen, die im Sinne einer bleibend gebotenen Reformation der Kirche von der Schriftautorität her konfessionelle Zäune abträgt. Das „Spiel" der Konfessions-Dogmatiker — ich gebrauche hier „Spiel" im positiven Sinne Wittgensteinscher Philosophie — sollte durch das exegetische „Spiel" der Neutestamentler abgelöst werden, weil hier eine gemeinsame Basis die differierenden Denkbewegungen durchsichtiger und für Kriterien überprüfbarer macht.

Das war jedenfalls die Hoffnung einiger am Projekt beteiligter Exegeten. Der Bericht zeigt Consensus und Dissensus auf[1]. Die Arbeit war auch bei tiefergehenden Differenzen immer fruchtbar — auch wenn manche Enttäuschungen sich ergaben.

Zunächst wurde eine neue Arbeitsmethode versucht, um den regionalen Traditionen stärkeres Gewicht zu geben und um die hermeneutischen Einsichten wirklich aus der Exegese der Texte heraus zu gewinnen bzw. an ihnen ständig zu überprüfen. Nachdem Mai 1964 in Bad Schauenburg—Schweiz ein gemeinsames Projekt sich bei einer primär von Neutestamentlern besuchten Hermeneutik-Konferenz allgemein als wünschenswert erwiesen hatte, wurden fünf Arbeitsgruppen gebildet, die sprachlich und geographisch als praktikabel gelten konnten und deren Arbeit jeweils völlig selbständig geplant und durchgeführt wurde, zusammengehalten allein durch die in Bad Schauenburg formulierten Aufgaben. Es arbeiteten drei Jahre hindurch unter dem Vorsitz des Verfassers:

1. eine britische Gruppe mit Prof. Nineham—Cambridge als Vorsitzendem;
2. eine deutsch-holländische Gruppe mit Prof. Berkhof—Leiden als Leiter;
3. eine französisch-schweizerische Gruppe, geleitet von Prof. Bonnard—Lausanne;
4. eine USA-Neu-England-Gruppe, unter Prof. Amos Wilder—Cambridge als Vorsitzendem;
5. eine USA-Südost-Gruppe, die Prof. Harrelson—Nashville leitete.

Jede dieser Arbeitsgruppen führte während zweier Jahre etwa sechs Wochenend-Sitzungen durch, verfaßte Protokolle und hatte teils vorbereitete Referate, teils auch von allen gemeinsam vorbereitete Exegesen, arbeitete im allgemeinen vom Text aus auf die hermeneutischen Probleme zu. Es wurden biblische und apokryphe Texte gewählt, primär neu- und alttestamentliche Perikopen. Wir wollten eine weitgehende theologische Repräsentanz und erreichten sie auch weitgehend, wie die Namen von J. Barr und Nineham für England, Berkhof und Frau Flessemann—van Leer für Holland, von Rad, Westermann, Smend und Gerhard

[1] Es wird im folgenden verwiesen auf die beiden Berichte, die im Beiheft 7/8 der „Ökumenischen Rundschau", Bristol 1967, S. 46—58 und 95—110 abgedruckt sind.

Krause in der von E. Grässer und mir als Neutestamentlern ergänzten deutschen Gruppe, wie ferner in den USA die Namen K. Stendahl, A. Wilder, N. A. Dahl und Paul Minear bezeugen mögen. Jede Einengung auf eine Schulrichtung wurde vermieden. Charakteristisch war bei der Zusammensetzung, daß das Alte Testament eher stärker als schwächer in der Repräsentanz und keine der Arbeitsgruppen konfessionell „unter sich" war. Von der Schlußkonferenz her beurteilt, die Ende April 1967 in Heidelberg den Bericht erstellte und bei der jede Arbeitsgruppe durch zwei Vertreter zugegen war, muß festgestellt werden, daß mit *schonungsloser Offenheit liebevoll miteinander gesprochen wurde* und daß man von gemeinsamer Methodologie noch ebensoweit entfernt gewesen ist wie von gemeinsamen theologischen Ergebnissen.

Ökumenische Einheit kann man nicht machen oder gar erzwingen. Oft ist ein nuancierter Dissensus wichtiger als ein naiv-harmonisierender Consensus. Und wenn man meint, endlich mit hermeneutischen Regeln einen Schritt vorwärtsgekommen zu sein, dann wird plötzlich die Grundsatzfrage ebenso leise wie in der Sache pathetisch gestellt: Inwiefern ist die Voraussetzung unserer Arbeit, daß die Bibel norma normans der Kirche und ihrer Theologie sei, überhaupt ehrlich anerkannt und historisch-kritisch anerkennbar?

Als ein kleines, aber nicht unwesentliches Ergebnis ist zu beachten, daß als Basis der Auslegungsmethode das Einverständnis aller vorlag, die Bibel als literarisches Dokument mit den Mitteln der Literaturwissenschaft zu untersuchen, wie sie auch für profane Texte gelten. Damit wurde eine literarisch-kritische und historisch-philologische Methode bejaht und eine Sonderstellung der biblischen Bücher als „Sakral"-Literatur verneint. Ferner wurde die formgeschichtliche Methode insofern aufgegriffen, als der Bezug auf das Leben — in Israel oder in der Kirche — für das Verständnis des Textes gefordert wurde. Hiermit wurden nicht etwa Schulmethoden bejaht — das Wort „Formgeschichte" fehlt nicht zufällig im Bericht —, sondern wurde die grundsätzlich wissenschaftliche, d. h. kritische Methode anerkannt und eine sogenannte „pneumatische" Exegese verworfen. Bislang gab es noch keine ökumenische Verlautbarung, die in so prinzipieller Weise die *historisch-kritische Methode* als für alle Bibelarbeit der Gliedkirchen maßgebliche anerkannte. Es war und ist dem Verfasser nicht unwichtig, daß auch die Systematiker, die mit der Ökumene enger zusammenarbeiten, diesen Punkt als notwendig herauszustellen betonten.

Das in Hinsicht auf die reformatorischen Prinzipien, die von der Alternative von traditio und sola scriptura bestimmt sind, Interessante ist hierbei, daß in der scriptura selbst die traditio anerkannt und auch als Problem bejaht wurde. Es entsteht ja nunmehr die Frage: *Welche* Schicht ist die normative? Woher beziehen wir die Kriterien, um diese Schicht gegen jene als normierend auszugeben? Ist wirklich das „Alter" ein Kriterium der Wahrheit? Dann wäre ja die

Wahrheit eine Frage der Chronologie und von der Sachfrage zu der des Zeitablaufs möglicherweise verfälscht? Gerade weil die Wahrheitsfrage und die Altersfrage auf verschiedenen Ebenen liegen, konnte aber die καινὴ διαθήκη den Alten Bund als in sich erfüllt und aufgehoben auslegen!

In anderer Weise als in Montreal, wo in der Sektion „Schrift und Tradition" das Normative der Schrift „in der Paradosis des Kerygmas — wie sie die Schrift bezeugt und von der Kirche kraft des Heiligen Geistes übermittelt worden ist" — gesehen wurde, wird nun endlich eine *Sachkritik* innerhalb der verschiedenen theologischen Aussagen der Schrift freigegeben und sofort die dem Stande der Bibelwissenschaft gemäße Frage nach „Einheit und Verschiedenheit" an den Anfang gestellt. Damit wird ein Signal gesetzt: „Die Bibel enthält eine Sammlung von sehr verschiedenen literarischen Traditionen, deren Inhalte oft in Spannung miteinander stehen. Diese Vielfalt ist eines der Hauptprobleme für das theologische Verständnis der Bibel" (S. 48). Nach einigen Konkretionen heißt es: „Die sich daraus für die systematische Theologie ergebenden Schwierigkeiten sind von uns nicht gelöst worden" (S. 49). Es wird auch jeweils exemplarisch auf einige derartige „Widersprüche" im Text der Bibel verwiesen, z. B. auf die für das Problem der bleibenden Erwählung Israels berühmte Differenz bei Paulus selbst: 1. Thess. 2, 14–16 (wo eine beinahe „anti-semitische" Invektive über die Juden, die unseren Kyrios Jesus gekreuzigt haben, ausgesprochen wird) und Röm. 11, 25 ff. (wo die Rettung ganz Israels vom AT her erhärtet als sichere Zukunft in der prophetischen Form eines Mysterion mitgeteilt wird).

Freilich wäre zu sagen, daß die Schwierigkeiten der sachlichen Spannungen im AT und NT sowie die Widersprüche bei ein und demselben Autor nicht nur solche für die systematische Theologie sind, sondern zuerst und grundlegend solche der Theologie des AT und des NT. Diesen mit dem Stand der Forschung in Einklang stehenden Einsichten, daß nämlich die theologischen Aussagen nicht einfach sich auf „die biblische Lehre" zurückführen lassen, daß es Irreführung wäre, wollte man die Verschiedenheit der sprachlichen Ausdrucksform und die Verschiedenheit auch des sachlich Gemeinten unterdrücken, ist auch ohne Reflexion auf die Arbeit der Systematiker eine große Bedeutung zuzusprechen.

Natürlich beginnt nun gerade an diesem Punkt die Frage nach der Einheit in der „Paradosis des Kerygmas", also die Frage der theologischen Hermeneutik. Aber es zeigt sich, daß eben hier kein weiterer Schritt gemeinsam zu tun möglich war. Die Vertreter besonders der angelsächsischen Theologie sahen mit der Feststellung der Verschiedenheit von biblischen Aussagen die Aufgabe der Exegeten und Hermeneuten weitgehend als beendet an. Der Verstehensprozeß sei mit der historisch-exegetischen Feststellung abgeschlossen. Es wurde nicht ganz deutlich, ob dies die Folge oder aber die Voraussetzung jener Ansicht von der theologisch nicht entscheidenden Stellung der Bibel in der Lehrentwicklung der

Kirche ist. Die Kernfrage also, wie trotz der Verschiedenheit theologischer Aussagen die Bibel norma normans der kirchlichen Lehre sein kann und sein muß, blieb offen, weil sie sich — auch in der Ökumene — den nicht durch die Reformation des 16. Jh. geprägten Kirchen gar nicht stellt. Das liturgische Leben wird dort als eine beinahe sakrale Geschichte bleibender Offenbarung angesehen, bei der die Bibel nicht als Korrektiv aufstehen muß, bzw. in der verstehenden Auslegung als Kriterium der Wahrheit zur Sprache gebracht werden kann. — Es ist wohl nicht Ausdruck von Überheblichkeit, wenn wir sagen, daß hier die Verlautbarung hinter der hermeneutischen Diskussion, etwa in der deutschen Theologie, zurückblieb.

Die Besprechung des *Vorgangs der Auslegung* im II. Teil bringt aufs Ganze gesehen nichts wesentlich Neues, ist aber für die ökumenische Bewegung insofern von Bedeutung, als gleich der Einsatz bei der *Frage nach dem Originaltext* genommen und der Hinweis impliziert wird, daß in der Ökumene letztlich und eigentlich für das Alte Testament der *hebräische* Text und für das Neue Testament der *griechische* Text *verbindliche Basis* sein sollten. Schon wenn an diesem Punkte vom Ökumenischen Rat der Kirchen dauernd weiter für das Sprachenproblem (der Bibel und deshalb auch der Theologie!) optiert und die Originalsprachen der biblischen Texte als maßgeblich behandelt würden, wäre beim derzeitigen Rückgang der sprachlichen Anforderungen für das Studium der Theologie (ebenso wie anderer Disziplinen) ein Warnzeichen aufgerichtet. Denn die gemeinsame Sprache in der Ökumene hängt wesentlich mit davon ab, ob wir in den Grundbegriffen der Bibel noch theologisch-semasiologisch identische Inhalte und Vorstellungen präsent haben. Es wird in den Hermeneutik-Thesen die Originalsprache zwar primär im Hinblick auf die immer wieder notwendige Übersetzung der Bibel in die Muttersprache gefordert und gesagt (S. 50): „Wir empfehlen daher, daß jede Kirche über eine angemessene Zahl von Menschen verfügen sollte, die eine echte Beziehung zu den Originalsprachen haben." Die Empfehlung hat aber zugleich mit den Sinn, auf die sich in der Geschichte wandelnde Sprache und Begrifflichkeit zu verweisen und innerhalb dieser Flexibilität der Sprache die Möglichkeit der Identität des eigentlich Gedachten festzuhalten.

Es ist dem in unserem Lande oft anzutreffenden exegetischen „Positivismus" gegenüber gut, daß vor einer zu raschen Rede von „d e r Bedeutung" einer Stelle oder Perikope gewarnt wird, da sie eben meist mehrere Bedeutungen hat (— weil die Stelle selbst oft schon eine literarische Geschichte hinter sich hat—). Die Bedeutung der Bilder und Symbole in der biblischen Literatur für den Ausdruck des Glaubensgedankens wird erwähnt, nicht wird von Mythos und Mythologie gesprochen. Es muß ein „ökumenisches" Dokument die Vielfalt der kirchlichen Traditionen und Kulturen mit berücksichtigen, und die Sachfragen mußten

deshalb losgelöst von der theologischen Diskussion, z. B. unseres Kontinents, losgelöst von der Spezialfrage der „existentialen Interpretation" behandelt werden. Dadurch erhalten ökumenische Dokumente in der Regel für jeden mitten in der Fachdiskussion stehenden Theologen etwas Unbefriedigendes oder gar Unpräzises. Ich vermag insofern das zum Thema dessen, was wir unter „Entmythologisierung" verstehen, Gesagte nicht als ausreichend oder gar klärend zu bezeichnen. Es heißt auf Seite 51: „Die Bibel verwendet in reichem Maß Bilder und Symbole. Die auf diese Weise zum Ausdruck gebrachten Gedanken können manchmal nicht anders ausgedrückt werden als durch Bilder und Symbole, und es würde einer Verstümmelung gleichkommen, wollten wir versuchen, ihren Sinn begrifflich auszudrücken. Begriffliche Ausdrücke können den Sinn zu eng und zu präzise fassen. Andererseits kann der Gebrauch einer symbolhaften Sprache unkontrolliert sein, und ein vergleichendes Studium des weitverbreiteten Gebrauchs eines besonderen Symbols in verschiedenen Kulturen kann dazu helfen, das deutlich zu machen, was in ihm grundlegend und wesentlich ist, und somit seine Aneignung durch den modernen Menschen ermöglichen." Natürlich vermag man in solchen Aussagen seine eigene Fragestellung nur noch knapp wiederzuerkennen und ist die Tendenz, durch „Kann"-Aussagen nur ja nichts für die Interpretation zu postulieren, deutlich. Andererseits ist in dieser Formulierung die Berechtigung verschiedener Standpunkte in der Interpretationspraxis, die letztlich auch eine Missionspraxis ist, anerkannt.

Im Abschnitt, der auf die „säkulare Forschung" eingeht — womit die „Profan-Wissenschaft" gemeint ist —, wird ausdrücklich auch die Unlösbarkeit der Kirchen- und Theologensprache von der Sprache der Philosophie hervorgehoben. Es wird in diesem Zusammenhang die genaue Beachtung der philosophischen Denkkategorien gefordert und das Problem der modernen Bibelhermeneutik wie folgt exemplifiziert: „Z. B. verstehen diejenigen, die Heideggersche Ausdrücke anwenden, um die christliche Botschaft auszudrücken, und diejenigen, die in der Tradition der Wittgensteinschen Schule der linguistischen Analyse stehen oder phänomenologische Kategorien anwenden, oft die Sprache der anderen nicht. Beim genaueren Erklären der philosophischen Kategorien tritt manchmal klar zutage, daß diese Gruppen den gleichen Gedanken in ihren verschiedenen Kategorien ausdrücken oder zumindest weniger weit voneinander entfernt sind, als sie es zuerst zu sein schienen — obgleich auch das Gegenteil der Fall sein könnte" (S. 53). Es wird hier zwar nicht klar ausgesprochen, daß seit dem Beginn der Exegese des Neuen Testaments durch die Apologeten des 2. Jh. n. Chr. die Interpretation mit philosophischen Begriffen arbeitet und sich philosophischer Reflexion nie entziehen kann, aber es ist der Hinweis auf die beiden wesentlichen, unser gegenwärtiges hermeneutisches Bemühen prägenden Philosophen gegeben,

ein Hinweis zugleich auf die tieferen Wurzeln mancher Verstehensschwierigkeiten ökumenischer Dialoge.

Einverleibt ist endlich Bultmanns *Begriff des „Vorverständnisses"*, das gegeben sein muß, um überhaupt zu vernehmen und zu revidieren, was falsch war. Die Bereitschaft, unser Vorverständnis in Frage stellen und revidieren zu lassen durch die Texte der Bibel, im Vollzug der Exegese, ist nachdrücklich gefordert und sollte ebenso prinzipiell wie für die Ökumene speziell applikativ verstanden werden.

Im abschließenden *Teil B* werden *„Einige allgemeine Überlegungen"* vorgetragen. Hier werden die in den Arbeitsgruppen und der Schlußkonferenz deutlich gewordenen Spannungen oder Gegensätze freigelegt. Das über die weitgehende und m. E. tiefgreifende Unterschiedlichkeit der Stellung zur Bibel als Kanon oder Norm in der Kirche Gesagte soll hier nicht noch einmal aufgenommen und entfaltet werden. Die Gegensätze und Unterschiede betreffen zuletzt alle die *formal bejahte* und meist *praktisch verneinte „Bibelautorität"*. Daß aber auch die Reformationstheologen kein Recht zum καυχᾶσαι haben, möge die Frage illustrieren, der wir ja nicht völlig standzuhalten in der Lage sein werden: „Leiten diejenigen, die die ausschließliche Autorität der Schrift betonen, ihre Erkenntnis wirklich einzig aus dieser Quelle ab?" Gemeint ist: Habt ihr in lutherischer Tradition stehenden Exegeten und Theologen nicht:

a) nur einen Teil der Schrift, nämlich den Römerbrief, als norma normans?
b) neben dem Römerbrief noch Luther als zweiten Kanon der Theologie, und zwar den Luther der Confessio Augustana?

Der abschließende Paragraph (Seite 57 f.) nimmt Stellung zur Thematik: „Moderne Bibelexegese — Enttäuschung und Hoffnung der Ökumene" — freilich unter der Überschrift: „Vielfalt in der Bibel und in der ökumenischen Bewegung". Wir zitieren den Text:

„Die gegenwärtige Entwicklung der Hermeneutik hat eine besondere Auswirkung auf die Aussichten der ökumenischen Bewegung, vor allem wie diese im Ökumenischen Rat der Kirchen verkörpert wird. Bei der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen bestand die feste Hoffnung, die durch Tatsachen bestärkt wurde, daß in den verschiedenen Kirchen und theologischen Schulen aufgrund der Entwicklung der sogenannten „biblischen Theologie" in dieser Periode die Bibel mehr und mehr in der gleichen Weise gelesen würde. In ihrer Hauptrichtung wurde die Bibel als Einheit verstanden, deren Zentrum die göttlichen Taten der Erlösung waren, die von einer mehr oder weniger harmonischen Gemeinschaft von Zeugen ausgelegt wurden. Sie fand in der Bibel eine gemeinsame Botschaft, die alle Probleme zu beleuchten schien, mit denen der moderne Mensch zu ringen hatte.

Jetzt, zwei Jahrzehnte später, wird die Aufmerksamkeit zusehends auf die Verschiedenheit unter den biblischen Verfassern oder sogar auf den zwischen

ihnen bestehenden Widerspruch gelenkt. Theologen erforschen den verschiedenen „Sitz im Leben" der verschiedenen Schriften und der entsprechend unterschiedlichen Interpretationen der Erlösung. Als Folge hiervon schwand die Hoffnung, daß die Kirchen in der nahen Zukunft die Grundlage eines gemeinsamen Verständnisses der einen biblischen Botschaft finden würden, und zwar in einem solchen Maße, daß in den Augen mancher die neuen exegetischen Entwicklungen die *raison d'être* der ökumenischen Bewegung zu untergraben scheinen.

Diese Entwicklungen können jedoch auch zu einem tieferen Verstehen der Einheit beitragen. Natürlich sind die Unterschiede zwischen unseren Kirchen nur zum Teil auf die Unterschiede im Verständnis des Evangeliums zurückzuführen. Nichttheologische Faktoren sind oft dominierender als die hermeneutischen Unterschiede. Aber insoweit sich unsere konfessionellen Spaltungen auf das unterschiedliche Verständnis der Schrift beziehen, hilft uns das hermeneutische Gespräch zu erkennen, daß ähnliche Unterschiede bereits innerhalb der kanonischen Bücher selbst vorhanden sind. Das Bewußtsein der Unterschiede innerhalb der Bibel wird uns zu einem tiefen Verständnis unserer Spaltungen führen und uns helfen, sie nun eher als mögliche und legitime Interpretationen ein und desselben Evangeliums zu verstehen.

Somit mag die Tatsache, daß Exegeten die Probleme der Verschiedenheit und Einheit auf einer tieferen Ebene als bisher studieren, sich als ein bedeutsamer Schritt für die ökumenische Bewegung erweisen, und es kann eine der wichtigen theologischen Aufgaben sein, die richtigen Folgerungen aus der Erkenntnis zu ziehen, daß der biblische Kanon selbst Einheit und Verschiedenheit ganz am Anfang der Kirche bezeugt."

Der Tatbestand, daß nicht mehr mit einer vereinheitlichten Theologie der Bibel gearbeitet wird und werden soll, daß auch nicht eine „heilsgeschichtliche Linie" als Einheit der Bibel postuliert, sondern die vielfältige Geschichte der Theologie des einen Kerygmas als Inhalt der Bibel anerkannt wird, darf als Ergebnis dieses Projektes begrüßt werden. Es ist bei aller Zurückhaltung gegenüber pointierten Positionen doch wohl ein positiver Schritt voran getan worden.

II. *Zum Bericht: „Die Kirche und das jüdische Volk"*

Dieses Projekt, ebenfalls aus der Faith and Order Conference zu Montreal von 1963 herausgewachsen, hat eine ganz andere Geschichte durchlaufen. Begonnen wurde mit einer Konferenz in Genf 1964, abgeschlossen mit einer Konferenz in Glion bei Montreux 1966. Anschließend an die erste Konferenz wurde ein Textentwurf an Kirchen, Gruppen und Einzelpersonen hinausgeschickt und um kritische Stellungnahme gebeten. Die sehr zahlreich im Genfer Sekretariat eingelaufenen Stellungnahmen wurden sodann zunächst durchgearbeitet und wertend geordnet, um schließlich einen revidierten Textentwurf in Glion vorzulegen. Hier ergaben drei bis vier harte Arbeitstage einen relativen Consensus, auch wenn dieser nicht die gleiche Einmütigkeit hatte, wie dies bei dem Hermeneutikprojekt der Fall war. Offenbar ist die Theologie der Politik gegenüber weit

mehr allergisch als gegenüber der Philosophie. Denn leider wird die theologische Frage, die in dem Titel anvisiert ist, von sehr vielen als politische Frage mißverstanden, und so mußte schon deshalb der häufig sachlich adäquatere Begriff „Israel" fallen und durch „jüdisches Volk" ersetzt werden, um dem Fehlverstehen zu steuern. Aber auch der Begriff des „Juden" und die Kollektivbezeichnung „Judentum" sind nicht eindeutig — ebenso wie auch eine Definition schwierig ist. Der Bericht spricht vom „Juden" oder „jüdischem Volk" nur dann, wenn sowohl ethnische als auch religiöse Traditionen eine Rolle spielen. Er betont im übrigen sofort eingangs, daß er allein als *eine theologische Verlautbarung* beurteilt werden möchte — wenn er auch Folgerungen in andere Richtungen nicht auszuschließen vermag.

Gerade auf dem Hintergrund des Hermeneutikprojekts und angesichts der Tatsache, daß z. T. gleiche Theologen dort und hier in der Arbeit zusammensaßen, mag beachtlich scheinen, daß hier nicht etwa ein Exemplum für die exegetische Grundlegung theologischer Berichte geliefert wurde, sondern daß alle biblischen Einzelhinweise oder exegetischen Ausführungen fehlen. Dies geschah sehr bewußt. Denn gerade beim exegetischen Einstieg in die Arbeit der ersten Konferenz zu Genf erwies sich, daß die biblischen Zeugnisse zur theologischen Gegenwartsfrage recht uneinheitlich sind, daß manche Aussage im NT bereits eine antijüdische Polemik erkennen läßt. Natürlich hätte ein exegetischer Teil zeigen können, warum die thematischen Ausführungen des Apostels Paulus in Römer 9—11 für die Gesamtsicht der Aussage bestimmend sein und wo sie sachkritisch gegen andere Stellen verwendet werden müssen. Aber bei solchem exegetischen Einstieg wäre im Ergebnis vieles derart abhängig von philologisch-historischen oder hermeneutischen Thesen geworden, daß der anschließende theologische Teil sich seines möglichen Effektes beraubt hätte. Deshalb heißt es: „Im Wissen um die Gefahr, eine Meinung auf einzelne Texte mittels eines Schriftbeweises zu gründen, haben wir es vermieden, auf bestimmte Bibelverse hinzuweisen. Wir haben jedoch versucht, dem Gesamtsinn der Bibel treu zu bleiben, und vertrauen darauf, daß die Schriftgemäßheit unserer Aussagen klar hervortritt" (S. 96 f.). Der anfängliche Gedanke, dem Bericht noch eine Exegese von Römer 9—11 beizufügen, wurde bewußt preisgegeben, weil die Exegese nur die Arbeit eines einzelnen gewesen wäre und bestimmt nicht ein „Schriftbeweis" für alle Aussagen dieses Berichts hätte sein können. Schließlich fordern manche Themen ihre eigene Methodik und lassen sich nicht einfach modellhaft für jedwede Aufgabe abhandeln. Bei einer auf das Judentum ausgerichteten Studie war es ohnehin notwendig, auch bestimmte Topoi der alttestamentlichen Theologie einzuschließen und insofern von einer kerygmatischen Linie im AT und NT auszugehen, die sich nicht einfach exegetisch absichern läßt. Der Wagnischarakter bleibt der Exegese inhaerent mitgegeben.

Wir zitieren als Beispiel die folgenden Sätze am Anfang der „Theologischen Erwägungen" (S. 99 f.): „Gott machte sich Israel in besonderer Weise bekannt und zeigte diesem Volk, was sein Wille für die Menschen auf Erden sei. Ihm in Liebe und Gehorsam verbunden, wurde Israel berufen, so zu leben, wie es Gott von seinem Volk will. Auf diese Weise sollte es gleichsam eine lebendige Offenbarung für andere werden, damit auch sie dahin kommen möchten, Gott zu erkennen, zu vertrauen, zu lieben und zu gehorchen. In seinem Handeln mit Israel hatte Gott die anderen Völker im Auge; dies war der Weg, auf dem er zu ihnen kam. Mit anderen Worten, in seiner Liebe zu Israel bekundete sich seine Liebe zur Menschheit; in seiner Erwählung vertrat Israel, ohne seine eigene Besonderheit einzubüßen, die anderen." Diese theologische Beurteilung der Rolle Israels als Medium des Handelns Gottes auch an anderen Völkern ist natürlich nicht einfach vom Text des AT her in allen Traditionen erhebbar. Doch ist es auch nicht nur eine vom NT her geprägte Sicht oder „heilsgeschichtliche Theorie". Es gibt zu viele Belege historischer Art für das zitierte Urteil. Es zeigt sich jedoch bereits im Stil des Berichts, daß der Gegenstand: „Israel" — „jüdisches Volk" — „Kirche" — häufig von berichtender zu bekennender Rede umschlägt. Die Formeln „Wir glauben . . ." und „Wir sind überzeugt . . ." zeigen an, daß hier nicht nur historisch oder objektivierend statuiert wird und insofern dem Ganzen auch ein Aufruf-Charakter zur Neubesinnung anhaftet. Daneben ist aber auch die Frage nach dem *Selbstverständnis der Kirche* hier akut, da neben der großen Perspektive von Römer 11 auch andere neutestamentliche Stellen die Fortexistenz des jüdischen Volkes und seine endzeitliche Erlösung durch Christus für das apokalyptische und auch eschatologische Denken der Kirche als signifikant erweisen.

Die Aspekte des Berichts sind zu vielfältig, als daß sie hier einzeln besprochen oder in Auswahl referierend geboten werden könnten. Die Absicht ist durchlaufend erkennbar, einerseits im Bekenntnis zum alleinigen Heil in Christus eindeutig zu sein, andererseits auch das Verbot eines christlichen καύχημα dem Juden gegenüber ernst zu nehmen, sowie die Unwandelbarkeit der Liebe und Treue Gottes seinem erwählten Volke gegenüber. Bei dem gleichbleibenden Tenor des Ganzen werden doch wieder die letztlich auf zwei Positionen zurückführbaren *Verschiedenheiten* in der Theologie und auch Missionspraxis der christlichen Kirchen der Gegenwart offen fixiert. *Einerseits* die im Begriff von der Kirche als *„Leib Christi"* greifbare Auffassung, daß die Kirche das Erbe Israels übernommen und auch exklusiv das Recht habe, sich als das eschatologische Volk Gottes zu verstehen. Das empirische Israel habe seit der Offenbarung in Christus das angebotene Heil verworfen. *Andererseits* die im Begriff von der Kirche als *„Volk Gottes"* charakterisierbare Anschauung, daß es nicht genüge, „nur irgendeine Kontinuität zwischen dem heutigen Juden — ob religiös oder nicht — und dem alten Israel geltend zu machen, sondern daß sie jetzt noch Israel, d. h. noch

Gottes erwähltes Volk seien". Man möchte darauf hinaus, daß das erwählte Volk Gottes in zwei Teilen seit Ostern da sei: der eine in der Kirche, die Christus annimmt, der andere in Israel außerhalb der Kirche, das trotz der Verwerfung in der Liebe Gottes bleibe.

Die beiden etwas schematisch gegebenen Positionen haben auch ihre Folgerungen in der Haltung der Kirchen dem gegenwärtigen Judentum gegenüber, speziell in der Frage nach der Mission und der Wahrhaftigkeit des Christentums dem Judentum gegenüber in einer Zeit, die noch unter der dunklen Wolke der Vernichtung von 6 Millionen Juden durch die nationalsozialistische Herrschaft lebt. Es ist ja nicht so, daß sich alle in der Ökumene zusammengeschlossenen christlichen Kirchen völlig schuldfrei gegenüber dem Geschehenen erklären können.

Der Bericht wurde in Bristol angenommen und den Kirchen zum weiteren Studium empfohlen. Es wäre zu wünschen, daß er auch und gerade in Deutschland als Basis für weitere Arbeit in Pfarrkonferenzen und anderen Kreisen benutzt würde. Da es sich um einen aggressiven Bericht handelt, der die gewohnten Wege und Formeln meidet, ist mit manchen Ansatzpunkten für eine Diskussion zu rechnen. Insbesondere wäre der ekklesiologische Horizont der ganzen Frage in den Vordergrund zu holen.

Abschließende Bemerkungen

Die beiden hier mehr glossierten als besprochenen ökumenischen Projekte werden u. W. in Uppsala erneut diskutiert werden, freilich ohne Anwesenheit der bei der Entstehung beteiligten Exegeten. Es muß deshalb noch eine kritische Bemerkung zur Rolle der deutschen Exegese in der Ökumene angefügt werden: Es ist bekannt, daß der vor zwei Jahren in den Ruhestand getretene verdienstvolle Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft in seiner Abschiedsrede ausdrücklich auf den ökumenisch destruktiven Einfluß der deutschen Neutestamentler hinwies. Er hat eine theologische Rechtfertigung seines Verdiktes nicht gegeben — soviel mir bekannt ist. Jedoch meine ich, daß die viele Jahre hindurch geübte Praxis der Ausschaltung der deutschen Neutestamentler zum Schaden der Substanz der ökumenischen Arbeit geschah und daß eine ökumenische Bibelarbeit ohne Beteiligung der deutschen Exegeten auf alle Fälle kein wahres Bild der Ökumene bieten kann. Wenn man aus pragmatischen Gründen für die via media optieren und der Wahrheitsfrage der biblischen Offenbarung ausweichen will, dann allein kann man die deutsche Exegese dispensieren. Wir meinen warnen zu müssen vor den bequemen Wegen systematischer Harmonisierung und harmonisierender Systematik und möchten die beiden hier glossierten Berichte nachdrücklich als bescheidene Schritte vorwärts bezeichnen, an denen — mit Unterstützung des Kirchlichen Außenamtes der EKD — die deutschen Exegeten Alten und Neuen Testaments einen ge-

wissen Anteil haben. Es ist der Stand der Forschung, besonders im Bericht über die biblische Hermeneutik, berücksichtigt und die Differenziertheit der Lage für die ökumenische Arbeit fruchtbar zu machen versucht worden. Die Ergebnisse haben um so mehr Bedeutung, als in weitausgreifenden regionalen Arbeitsgruppen durch mehrere Jahre hindurch vom Text her zur Abstraktion von „hermeneutischen Regeln" der Weg gefunden wurde. Und die geleistete Arbeit scheint mir in dem negativen Aspekt — die Bibelautorität ist in den Gliedkirchen des Ökumenischen Rates keineswegs anerkannt! — positiv gewendet werden zu können, sofern man jetzt thematisch die Frage nach der Stellung der Bibel im Leben und in der Lehre der Kirche aufgreift. Wir sind weiterhin der Meinung, daß gerade die Vertreter der Reformationskirchen in der Faith and Order Conference die Schrift als norma normans und damit die Exegese des Schrifttextes als schlüsselhaft zu betonen haben und deshalb alle Versuche abwehren müssen, im ökumenischen Denken und Handeln der Systematischen oder Sozialethischen Theologie einen Vorrang zu bewahren.

Die ökumenische Bewegung und die Hermeneutik

Ernst Sommerlath zum 80. Geburtstag gewidmet

Bekanntlich hatte die 3. Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung in Lund 1952 eine Wende in der Arbeitsmethode beschlossen: Fort von der bis dahin primär gültigen vergleichenden Ekklesiologie hin zur Christologie als der Basis der Ekklesiologie! Bedeutete dies bereits eine Aufnahme der theologischen Kernfragen, so blieb doch noch die Frage offen, von woher man sich die Kriterien für eine Neudurchdenkung und eventuelle Neuformulierung der Christologie geben lassen wollte. Vielleicht ließ man diesen Punkt absichtlich offen, weil die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition ungelöst war, ja weil überhaupt Stellung und Verständnis der Hl. Schrift die empfindliche Stelle der ganzen ökumenischen Bewegung ist. Um so bemerkenswerter bleibt, daß die seit beinahe zwanzig Jahren laufenden Versuche der Faith and Order Commission nicht aufgegeben worden sind, wenigstens methodologische Fragen zur Schriftautorität und Schriftauslegung einer Lösung näher zu bringen. Es ist erfreulich, daß auch in Zukunft sowohl die Hermeneutik als auch die Frage der Schriftautorität in ökumenischen Gremien bearbeitet werden. Über diese Arbeit soll im folgenden einiges berichtet werden. Um gleichzeitig die Problematik zu belegen, beziehen wir eine Besprechung von zwei in deutscher Sprache erschienenen Büchern von James Barr ein[1].

---

[1] Barr, James: Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft. Mit einem Geleitwort von H. Conzelmann. Übers. v. E. Gerstenberger. München: Kaiser 1965. 308 S. gr. 8°. DM 22,–; Lw. DM 25,–.

Ders.: Alt und Neu in der biblischen Überlieferung. Eine Studie zu den beiden Testamenten, übers. v. E. Gerstenberger. München: Kaiser 1967. 206 S. gr. 8°. DM 16,50; Lw. DM 19,–.

Die englischen Titel lauten:

Barr, James: The Semantics of Biblical Language. London: Oxford University Press 1961. X, 313 S. 8°. Lw. 37 s. 6 d.

Ders.: Old and New in Interpretation. A Study of the Two Testaments. London: SCM Press (1966). 215 S. 8° = The Currie Lectures, delivered at Austin Presbyterian Theological Seminary, Texas February 1964. Lw. 30 s.

I. Die 4. Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung in Montreal 1963 hatte insofern theologisch einen Schritt vorwärts getan, als das Prinzip der ‚Tradition' wieder anerkannt und aus seiner falschen Perspektive als Gegenprinzip der ‚Schrift' herausgenommen wurde. Diese ‚Aufwertung' der Tradition war das Ergebnis der modernen hermeneutischen Arbeiten – vorab der von G. Ebeling; sie zieht ferner gewisse Folgerungen aus der Einsicht, daß auch für Luther nicht einfach die Schrift die Autorität war, sondern die | Rechtfertigungslehre in der Schrift. Indem man aber Luthers hermeneutische Prinzipien aufgriff, stellte man bereits ein Stück Tradition neben die Schrift. Durch die Hermeneutik wie durch die Geschichtsphilosophie kam es zu einer Wiederentdeckung der Tradition. Es war theologiegeschichtlich eine bedeutungsvolle Koinzidenz, daß bald nach Montreal das Vaticanum II dem ‚Schriftprinzip' größere Geltung neben der Tradition zu schaffen suchte. Doch so harmonisch, wie diese Ausbalancierung von Prinzipien auch wirken mag, ist sie in Wirklichkeit nicht. Konzils- und Konferenzbeschlüsse haben oft ihr Eigenleben. Daß es in Montreal zu einer Neuformulierung des Verhältnisses von Schrift und Tradition kam[2], war ein Schritt, der vielleicht nur auf Grund des Rückgriffes auf die griechischen Termini als Möglichkeit sich ergab. Der entscheidende Passus aus der Resolution der Sektion II muß hier zitiert werden: „Wir gehen davon aus, daß wir alle in einer Tradition leben, die auf unseren Herrn selbst zurückgeht und ihre Wurzeln im Alten Testament hat, und daß wir alle dieser Tradition insofern verpflichtet sind, als wir die geoffenbarte Wahrheit, das Evangelium, empfangen haben, wie es von Generation zu Generation weitergegeben wurde. So können wir sagen, daß wir als Christen durch die TRADITION des Evangeliums – die Paradosis des Kerygma – existieren, wie sie in der Schrift bezeugt und in der Kirche kraft des Heiligen Geistes übermittelt worden ist. TRADITION in diesem Sinne wird gegenwärtig in der Predigt des Wortes, in der Verwaltung des Sakraments und im Gottesdienst, in christlicher Unterweisung und in der Theologie, in der Mission und in dem Zeugnis, das die Glieder der Gemeinde durch ihr Leben für Christus ablegen." Mit dem [in großen Buchstaben gesetzten] Begriff der TRADITION sollte die Paradosis des inhaltlich gewichtigen Kerygma vom bloßen Akt des Tradierens im Prozeß der Überlieferung unterschieden, sollten die Traditionen der Kirchen und Denominationen als notwendig unter der entscheidenden Paradosis stehend bezeichnet werden.

Nun birgt die zitierte Einigungsformel in sich die Möglichkeit verschiedener Auslegungen. Wir von der Reformation herkommenden Theo-

[2] Vgl.: „Montreal 1963", hrsg. von P. C. Rodger und L. Vischer. EVZ-Verlag Zürich 1963, 42–53.

logen empfinden das Hauptgewicht in der Aussage, daß die Paradosis des Kerygmas, bezeugt in der Schrift, unsere Basis ist. Wir vernehmen sofort das Evangelium von Kreuzigung und Auferstehung, wir denken etwa an 1. Korinther 15,3 – 5. Alles andere ist für uns Hinweis auf Konkretionen. Für den orthodoxen Theologen und für den Anglikaner jedoch liegt das Hauptgewicht auf dem Nachsatz, in dem TRADITION hinsichtlich der Gegenwärtigkeit im Leben der Kirche definiert wird, und wo man sogar ohne den Begriff der „Schrift" auskommt, wie obige Definition zeigt. Das heißt nun: Die erfreuliche Formulierung von Montreal läßt sich nicht absichern gegen ein erneutes Auseinanderreißen oder Subordinieren von Schrift und Tradition. Auf alle Fälle ergab sich bereits in Montreal, daß für die Zukunft der Ökumene die Arbeit am Problem der Tradition innerhalb der Schrift und natürlich auch das Problem der Schrift als Kerygma in den Traditionen der Kirche von vordringlicher Bedeutung ist. Daneben trat aber auch die Notwendigkeit einer Hilfe, die die biblischen Hermeneuten den verschiedenen ökumenischen Gruppen darbieten sollten, wo allzuhäufig mit exegetisch unverantwortbaren „Belegstellen" – dicta probantia, „proof-texts" – gearbeitet wurde und subjektive Theologie biblisch legitimiert werden sollte[3].

Nachdem Ende Mai 1964 in Bad Schauenburg (Schweiz) ein internationales Gremium ein Arbeitsprogramm für „Biblische Hermeneutik" aufgestellt hatte und dieses dann von der Faith and Order Commission in Aarhus, August 1964, autorisiert worden war, ist drei Jahre hindurch in fünf regionalen Gruppen in der Weise gearbeitet worden, daß biblische Abschnitte exegesiert wurden. Auf Grund der Reflexion über das dabei gebrauchte methodische Verfahren wurden sodann die exegetischen und hermeneutischen Prinzipien der Gruppen fixiert. Die Arbeitsgruppen waren konfessionell gemischt und hatten eine zum Teil starke Vertretung alttestamentlicher Exegese. In der deutsch-holländischen Gruppe z. B. waren vertreten: H. Berkhof, Leiden, E. Flesseman-van Leer, Amstelveen, E. Grässer, Bochum, G. Krause, Bonn, G. von Rad, Heidelberg, | R. Smend, Münster, C. Westermann, Heidelberg, und der Verfasser[4]. Trotz einer in Bad Schauenburg gemeinsam festgelegten Fragestellung und trotz der empfohlenen Methode, von der Auslegung alttestamentlicher und

---

[3] Vgl. zum Thema meine Aufsätze: Kritischer Rückblick auf die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal, Ökumen. Rundschau 1964, 83 – 93; Theologische Aufgaben der Ökumen. Arbeit heute, ibidem 1965, 116 – 132; Bemerkungen zu zwei ökumenischen Arbeitsthemen, ibidem 1968, 276 – 287.

[4] Es arbeiteten ferner eine Neu-England-Gruppe (USA) unter Prof. A. Wilder, Harvard, eine Gruppe im Südosten der USA unter Prof. W. Harrelson, Nashville-Tenn, eine britische Gruppe unter Prof. D. E. Nineham, Cambridge, und eine französisch-schweizerische Gruppe unter Prof. Bonnard, Lausanne. Die deutsch-holländische Gruppe hatte Prof. H. Berkhof, Leiden, zu ihrem Vorsitzenden.

neutestamentlicher Texte auszugehen, waren die Arbeitsweisen und Ergebnisse sehr verschiedenartig und vielfach widersprüchlich. Von der Aufstellung hermeneutischer Regeln mit Betonung der Notwendigkeit einer Sachkritik über das Betonen einer Vielfalt hermeneutischer Wege bis zur Ablehnung von biblischer Hermeneutik, weil Hindernis einer kritisch-historischen Analyse, ging der Radius der Abschluß-Résumées.

Eine vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß geförderte Abschlußsitzung in Heidelberg im April 1967, bei der von jeder der Regionalgruppen zwei Vertreter zugegen waren, hatte die zunächst äußerst schwierig erscheinende Aufgabe, ein positives Ergebnis des gesamten ökumenischen Projekts zu fixieren. Es wurde schließlich ein Dokument über „Die Bedeutung des hermeneutischen Problems für die ökumenische Bewegung" verfaßt, das im ersten Teil einen erreichten Consensus enthielt, im zweiten Teil „Erwägungen zur hermeneutischen Diskussion", beschränkt auf die Perspektive der einzelnen Regionalen Gruppen[5]. Was im ersten Teil in Übereinstimmung gesagt werden konnte, ist zweifellos gegenüber früheren Verlautbarungen der Ökumene ein Fortschritt. Auf der Sitzung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung in Bristol, August 1967, wurde das Heidelberger Dokument eingehend diskutiert und zuletzt mit Recht auf dieser Basis eine neue ökumenische Studie über die Schriftautorität gefordert.

Bevor wir uns dieser letzten Aufgabe zuwenden, sollen einige Punkte des erreichten Consensus aufgezeigt werden; geht es dabei doch um die Frage, wieweit international gesehen ein Niederschlag der modernen Bibelwissenschaft feststellbar ist oder inwieweit pragmatisches Denken weiterhin Differenziertheiten unterdrückt. Summarisch darf gesagt werden, daß ein wesentlicher Schritt vorwärts durch folgende gemeinsame Einsichten getan wurde:

1. Die hermeneutischen Regeln zum sachgemäßen Verstehen der biblischen Texte sind letztlich die gleichen, die auch für nichtbiblische, also profane Texte von der Forschung angewendet werden. Entsprechend der Einsicht, daß die Bibel nicht nur in ihren Büchern Ergebnis eines historischen Prozesses ist, sondern in sich selbst Traditions-Schichten enthält, ist es notwendig, die Mittel der historisch-kritischen Methode konsequent anzuwenden.

2. „Die Bibel enthält eine Sammlung von sehr verschiedenen literarischen Traditionen, die inhaltlich oft in Spannung miteinander stehen. Diese Vielfalt ist eines der Hauptprobleme für das theologische Verständnis der Bibel. Zeitweilig können die Verschiedenheiten als sich ergänzende Aspekte der Wahrheit verstanden werden, doch manchmal können es,

[5] Vgl. den Text in Beiheft 7/8 zu Ökum. Rundschau: „Bristol 1967", S. 46 ff. 3. Aufl., Kreuz-Verlag Stuttgart 1968.

soweit wir es zu sehen vermögen, auch echte Widersprüche sein." Hier wird ein entscheidender Gesichtspunkt der modernen Bibelwissenschaft aufgenommen und wird der künstlichen Harmonisierungstendenz deutlich abgesagt. Man verzichtet damit endlich auf die Hypothese, mit der Einheit der Bibel die Einheit der Kirche zimmern zu können. Was in Montreal 1963 noch als destruktiv bezeichnet wurde, nämlich die von E. Käsemann belegte These von der Vielfältigkeit des Kirchenbegriffs im Neuen Testament, wird jetzt in seiner grundsätzlichen Sicht bejaht. Es wird sogar eine Erklärung versucht: „Die Verschiedenheit des Denkens innerhalb der Bibel ist ein Reflex der Verschiedenheit der Taten Gottes in unterschiedlichen Situationen und der Verschiedenheit der menschlichen Antworten auf Gottes Taten ... Wenngleich die Wahrheit in Christus die eine ist, so ist das menschliche Zeugnis von ihr doch mannigfaltig."[6] Aber es wäre falsch, wenn man die Verschiedenheit nur in der sprachlichen Fassung sehen wollte. Es gibt auch sachliche Widersprüche, die „nicht verdeckt werden sollten. Obgleich die Theologie letztlich danach streben muß, ein Gesamtbild der biblischen Wahrheit darzubieten, ist es wesentlich, daß eine erzwungene Harmonisierung vermieden wird." Stattdessen wird die Entscheidung für oder gegen eine Auf-|fassung im Anschluß an eine Untersuchung der Aussageintention gefordert. Daß damit noch kein Kriterium an die Hand gegeben wird, ist wohl richtig; aber das Drängen nach einem Kriterium, nach einem hermeneutischen Schlüssel ist auch nur notwendig für diejenigen, die auf biblischen Aussagen eine gültige Theologie errichten wollen – was nicht allerorts der Fall ist.

3. Die Unterscheidung von Historischem und Unhistorischem, von Echtem und Unechtem wird wohl erlaubt, aber das meist naiv mitgesetzte Werturteil verworfen. „Das ‚Unhistorische' kann das ‚Historische' erhellen, die ‚unechte' Textstelle kann eine nützliche Ergänzung oder Interpretation der ‚echten' darstellen." Es erweist sich hier, daß der Ansatz der Betrachtung – die Bibel ist Ergebnis eines historischen Prozesses – konsequent beibehalten wird und nicht einfach die älteste Schicht als die ‚echte' und allein gültige qualifiziert wird. „Wenn die Forschung mehrere Schichten in einem Dokument oder einer Stelle feststellt ... so muß sie mit allen diesen Schichten arbeiten, da eine davon oder alle theologisch bedeutsam sein können" (S. 51). Es wird damit die historische Redeweise von primären und sekundären Schichten als theologische Qualifikation in Frage gestellt. Die Sinn- und Wahrheitsfrage wird durch die Analyse von Traditionsschichten zunächst einmal gar nicht tangiert.

---

[6] Vgl. „Bristol 1967", S. 48 f.

4. Der Bericht weist nachdrücklich auf das Sprachenproblem hin, das in unserer Gegenwart in seinem Ernst gar nicht übertrieben werden kann. Daß die wissenschaftliche Auslegung der Bibel von der Kenntnis des Hebräischen und des Griechischen entscheidend abhängt, daß keine Übersetzung, weder Vulgata, King James Version oder Luthers Übersetzung endgültige Autorität besitzen, wird unterstrichen. „Wir empfehlen daher, daß jede Kirche über eine angemessene Zahl von Menschen verfügen sollte, die eine echte Beziehung zu den Originalsprachen haben." Nun, mit kirchlichen Philologen allein ist es auch nicht zu schaffen. Man wird doch zu gegebener Zeit die Ausbildung der Theologen zu einem ökumenischen Thema machen müssen, um zu vermeiden, daß wir das ‚Engagement' als Ersatz für linguistische Verständlichkeit und theologische Kommunikation nehmen, oder daß wir den Philologen statt den Theologen die exegetische Arbeit überlassen.

5. Man wird ein Eingehen auf das deutsche Hermeneutikproblem vermissen, also auf die Frage einer entmythologisierenden Interpretation. Zwar sind Andeutungen über den Wert der Bilder und der Symbolsprache da, auch ein Hinweis auf die Notwendigkeit einer Aufnahme der philosophischen Denkkategorien, aber auch die Warnung vor einer Verarmung im Falle einer Ersetzung der Symbole durch begriffliche Abstraktion. Indes ist zu bedenken, daß die Frage der ‚existentialen Interpretation' nur dort bedrängend ist, wo einerseits die systematische Theologie sich vom Worte Gottes in der Schrift her bewegt und bestimmt weiß, anderseits die Predigt wesentlich Texthomilie ist. Diese Voraussetzungen aber treffen nur für einen kleinen Sektor der Ökumene zu, nämlich für die Reformationskirchen. Die meisten Kirchen des angelsächsischen Raumes, einschließlich der meisten Presbyterianer, ferner die Orthodoxie Griechenlands und Rußlands, sehen überhaupt nicht die uns bedrückende Frage, wie man nun Einsichten der wissenschaftlichen Exegese umzusetzen hat in die Verkündigung, in die kirchliche und gar politische Aktion. Man sieht sie nicht, weil man das Schriftprinzip nicht bejaht, weil man aus einer Tradition kommt, wo man „with the Bible at the elbow" lebt, d. h. die Bibel möglicherweise zwar täglich mehr liest als wir – Lesungen des Common Prayer Book! –, aber in ihr nur ein liturgisches Buch erkennt. Der Ruf ad fontes ist nur dort angebracht, wo er sich auf das Verstehen der Intentionen der hebräischen und griechischen Texte der Bibel bezieht. Die Zahl der Theologen, die heute noch hebräisch und griechisch ihr Altes Testament und Neues Testament – mit Wörterbuch – zu lesen fähig ist, liegt schätzungsweise um 5%, im Blick auf die Gesamttheologenzahl der Ökumene, und ist im Begriff, weiter zu sinken.

II. Der erste Arbeitsgang zwischen Montreal und Bristol hat zwei Ergebnisse eingebracht: einerseits einen erfreulichen Consensus über bibelwissenschaftliche Fragen, wobei die Offenheit für den vielschichti-

gen Reichtum der Schrift bemerkenswert ist; anderseits eine Klarheit darüber, daß die beteiligten Theologen verschiedener kirchlicher Traditionen keineswegs solche ‚hermeneutische Regeln' für die Kirchen erstellen wollen, die der Umsetzung einer kerygmatischen Aussage der Bibel in theologisch verbindliche ‚Kirchenlehre' dienen könnten. Die Bibel ist für viele wissenschaftliche | Exegeten primär ein historisches Buch, das hinsichtlich seines ursprünglichen Textes, seiner soziologischen Bedingtheiten und religionsgeschichtlichen Verbindungen vor allem ‚linguistisch' untersucht werden müsse. Dies erscheint manchen der für unsere Gegenwart wesentlich und wissenschaftlich objektivere Weg, der durch die hermeneutischen Subjektivitäten nur vernebelt werden könnte. Hinter solcher kritischen Position steht nicht nur ein Stück Negation der Notwendigkeit oder Wünschbarkeit einer Theologie des Alten Testaments und des Neuen Testaments, sondern auch ein kirchlich interessierter moderner Empirismus. Als Vertreter der empirisch-linguistisch arbeitenden Exegeten, der in der ökumenischen Arbeit nicht ohne Einfluß ist, greifen wir heraus James Barr, z. Z. Professor für Semitische Sprachen an der Universität Manchester.

Wir beginnen mit seinem Buch über „Bibelexegese und moderne Semantik". Ein Hauptpunkt der Arbeit ist zweifellos richtig: der Verfasser kämpft energisch gegen die völkerpsychologisch entworfene Gegenüberstellung von hebräischem und griechischem Denken, wie sie T. Boman in nicht haltbaren Methoden und mit theologisch fragwürdigen Konsequenzen dargeboten hatte[7]. Da der Verfasser in beiden hier besprochenen Büchern gegen diese sprachpsychologischen Vereinfachungen und Etikettierung ankämpft, muß gesagt werden, daß er offenbar Bomans Ausstrahlungskraft überschätzt. Wenn sich Barr vornimmt, die modernen Strömungen zu untersuchen, die sich unter dem Begriff der sogenannten „biblischen Theologie" zusammenfassen lassen, und hinzufügt, daß hier „sehr stark der Gegensatz zwischen israelitischem und griechischem Denken" betont werde – so wird hier gleich eingangs ein Modell-Gegner gesetzt, der so kaum in Reinkultur existiert.

Die im Titel angegebene ‚Semantik' versteht der Verfasser nicht philosophisch, sondern als einen Teil der Linguistik; Semantik ist „das Studium von Bedeutungen in der Sprache" (S. 5), gemeint ist die Bedeutungswissenschaft. Es ist gut, daß der Begriff, der heute in Sprachwissenschaft wie Philosophie eine Rolle spielt, wieder in den Vordergrund geschoben wird – ebenso wie die Semasiologie, die Bedeutungsforschung. Von selbst ergibt sich damit, daß neben die sprachphilosophisch-phänomenologische Linie Husserl-Heidegger die sprachphilosophisch-

[7] Vgl. dazu auch R. Bultmanns kritische Besprechung des Buches in Gnomon 27 (1955), 551–558.

empirische Linie Frege-Wittgenstein tritt. Doch um philosophische Implikationen geht es Barr gerade nicht[8]. Er steht in der Linie von F. de Saussure (1857–1913), der vielleicht als Vater der modernen Linguistik gelten darf und dessen einflußreiche ‚Cours de linguistique générale' (1916, Neuauflage Paris 1955) von Barr zitiert werden. Barr will in erster Linie fort von der an der Lexikographie orientierten Begriffsgeschichte und Wort-Theologie und hin zur Sprache, zur Satz-Aussage: Hauptthese ist, „daß ... sprachlicher Träger der theologischen Aussage gewöhnlich der Satz und der noch größere literarische Komplex und nicht das Wort oder die morphologische und syntaktische Struktur ist" (267 f.). Oder: „Der neue Inhalt der jüdisch-christlichen Tradition und des christlichen Evangeliums wurde sprachlich in Satzform ausgedrückt" (248 f.). Das ist ebenso richtig, wie es m. E. dem Vers für Vers vorgehenden Exegeten nicht direkt neu ist[9]. Er weiß allerdings auch darum, daß es ohne Kenntnis der grammatischen Formen und syntaktischen Strukturen nicht geht, auch wenn damit nicht das Verstehen des Satzes gesichert ist. Freilich wird man irre an der Einsichtigkeit der Barrschen Kriterien, wenn er sagt, die theologische Hermeneutik schiene Schaden gestiftet zu haben, insofern „sie im Gefolge ihrer Vernachlässigung der Linguistik als Wissenschaft sehr altmodische Ansichten über die Sprache mitgeschleppt" habe. Als Beispiel wird ein Satz Bultmanns zitiert: „Die Wissenschaft, die die Interpretation literarischer Texte zu ihrem Gegenstand hat und die sich dafür der Hermeneutik bedient, ist die Philologie." Gegen diesen Satz, der bei Bultmann an-|schließend einige kritische Bemerkungen gegen eine Fehlentwicklung der Philologie nach sich zieht[10], sagt Barr: „Eine solche Anschauung hat ganz und gar die Fühlung mit der modernen Linguistik verloren. Ebenfalls altmodisch ist das Interesse an ‚den alten hermeneutischen Regeln'[11], oder die Vorstellung, wir sagten schon etwas Erhebliches, wenn wir ihre Unzulänglichkeit nachwiesen." Dieser letzte Satz muß als evident unbedacht gelten. Es ist keinesfalls modern, das Alte ohne Auseinandersetzung abzutun; und der Vorwurf, man stelle sich vor, etwas „Erhebliches" zu leisten, wenn man

---

[8] Es ist wohl kein Zufall, daß Wittgenstein in keinem der Bücher genannt wird. Es fällt auf, daß der Verfasser die philosophischen Implikationen seiner oft scharfsinnigen Glossen nicht sieht und deshalb öfter am eigentlichen Problem vorbei-argumentiert.

[9] Wenn Barr an repräsentativen Kommentarwerken aufzeigen könnte, daß als Folge der lexikographischen oder begriffsgeschichtlichen Methode die Satzaussage zu kurz kommt, dann würde seine Kritik begründeter erscheinen. Und wenn er eine exegetische Arbeit selbst als Beispiel linguistischer Methode vorlegen würde, könnte man seine positiven Intentionen und methodischen Fortschritte besser beurteilen.

[10] Vgl. R. Bultmann, Das Problem der Hermeneutik, in Glaube und Verstehen II, 213.

[11] Bultmann geht von den Regeln des Aristoteles aus, dann zu Schleiermacher und Dilthey, um zuletzt seine eigene Sicht im geschichtlichen Zusammenhang zu bieten.

dem Alten „Unzulänglichkeit" nachweise, ist schlechthin konstruiert. Für die Aussage, daß die Philologie durch die Linguistik zur altmodischen Größe geworden sei, fehlt jede Begründung. Barr fährt fort: „Die Schriftsteller wie Bultmann und Barth, die beide gleichermaßen hauptsächlich an philosophisch-theologischen Problemen interessiert sind, scheinen (jedenfalls in ihren Äußerungen zur Hermeneutik, was auch immer sonst ihre Praxis sein mag) die Semantik als einen Teil der Linguistik nicht zu sehen, und die Entdeckung semantischer Funktionen – ein unmittelbares Ergebnis jeder Beschäftigung mit Sprache – scheint ihnen nicht zu gelingen. So schwebt ihnen eine ziemlich mechanische, grammatische oder philologische Prozedur vor, der man ein Verfahren hinzufügen kann, das sie wirklich interessiert: das ‚psychologisierende' Verstehen (Schleiermacher), die existentiale oder entmythologisierende Interpretation (Bultmann), oder die Auslegung der (theologischen) Wirklichkeit, auf die die Wörter ‚hinweisen' (Barth)."[12] Richtig ist an dieser konkrete Beispiele umgehenden Kritik, daß das Wort ‚Linguistik' bei Barth und Bultmann nicht vorkommt. Das sollte man bei einer Konzentration auf Sätze und Texteinheiten übersehen können, da ja die Sache der Linguistik – weniger die Phonologie, wohl aber die Grammatik und die Lexikographie verschiedener Sprachen und die Semantik beim Übergang von einer Sprache in die andere – in unserem bisherigen Verständnis von Philologie mit eingeschlossen war und auch in Bultmanns Kommentaren ausgiebig zur Sprache kommt. Es liegt wohl gar nicht so sehr an der Methode der Linguistik, sondern daran, ob innerhalb der Philologie umsichtig und richtig gearbeitet wird. Die von Barr gebrachten Beispiele aus Kittels Theologischem Wörterbuch sind teils treffend, teils allzu bissig, teils aber auch nicht überzeugend. Er will die Semantik allein linguistisch betrieben sehen und wirft z. B. W. Bauer in dessen ‚Wörterbuch zum Neuen Testament' Phantasterei vor, wenn er ohne linguistischen Beweis semantische Differenzierungen oder sogar theologische Entscheidungen gibt (vgl. z. B. 254 f.!). – Unbewiesen bleibt die These Barrs, daß es einen erkennbaren ‚biblischen Stil' gebe. Dieser sollte ermittelt werden, „da der lexikalischen Methode viel zu viel aufgebürdet worden" sei (270). Ja, hier in der Stilistik ließen sich erst „die Fragen der Völkerpsychologie" behandeln (271). Richtig jedoch ist Barrs Tendenz, vom Wort zum Satz zu gehen und die ganze Aussage zu untersuchen, doch bleiben seine Gegenthesen unscharf. Richtig ist die Polemik gegen die vielfach in den Kittel-Beiträgen störende Tendenz, die gesamte Theologie des Alten Testaments und Neuen Testaments in einem Wort

[12] Barr, ibid. 276. – Es fällt allerdings auf, daß Barr Bultmanns Kommentarwerke nicht zitiert – vielleicht auch nicht kennt, ebensowenig die in den ‚Exegetica' (1967) zusammengefaßten exegetischen und religionsgeschichtlichen Aufsätze.

kristallisiert zu sehen. Wir Exegeten können uns in dieser Hinsicht von Barr warnen lassen, die Artikel des Theologischen Wörterbuches als letztes Wort zum Thema zu kanonisieren.

Der eigentliche Dissensus aber zwischen Barr und den kontinentalen Exegeten liegt tiefer. Das zeigt sein jüngstes Buch „Alt und Neu in der biblischen Überlieferung". Es ist aus einer Vorlesungsreihe entstanden und hat es vor allem mit dem Gebrauch des Alten Testaments im Neuen Testament und in der christlichen Kirche zu tun[13]. Das Buch ist durchzogen von einer Diskussion einerseits mit den Aufsätzen, die C. Westermann in dem Band „Probleme alttestamentlicher Hermeneutik" (München 1960) herausgegeben | hat, anderseits mit W. Pannenbergs: „Offenbarung als Geschichte" (Göttingen 1961). Im ersten Kapitel, unter dem Titel „Die Vielschichtigkeit der alttestamentlichen Überlieferung", gibt Barr, wie es im Vorwort heißt, „die Umrisse der theologischen Position", die er einzunehmen gedenkt. Hier werden theologische Thesen fixiert, die etwas fremdartig sind. Zunächst lehnt Barr das Reden von der besonderen Rolle der „Geschichte" im Alten Testament ab, dann ebenso die Rede von „Gottes Taten" und „Worten" in Israels Geschichte. Endlich kritisiert er das „Offenbarungsmodell", speziell das christozentrische Modell, wonach wir Jesus Christus als die Offenbarung bezeichnen. Stattdessen möchte Barr von „Situationen" sprechen, in denen Gott der Bewegende, der Provozierende und somit Wirkende ist. Hieraus entstehen dann „Traditionen"; ihre Bildung „hat eine heilsgeschichtliche Funktion, und zwar eine positive wie eine negative" (S. 23). Die positive führt Jesus Christus zum „Selbstverständnis", die negative führt ihn als Messias ans Kreuz. Damit wird ein vorläufiges Zueinander von Altem Testament und Neuem Testament entworfen, das seinen eigentlichen Kern im Phänomen der „Tradition" hat. Dieser Begriff spielt in der Tat in diesem Buche eine wesentliche Rolle, obgleich seine Definition (S. 25) nicht gerade einleuchtend erscheint: „Tradition ist das, was man durch aufeinanderfolgende Stadien der Religion hindurch weiterreicht." Fragt man nach dem allzu oft und befremdlich schillernd gebrachten Begriff „Religion", so hört man: „Für meine Zwecke reicht die Feststellung: Der Religionshistoriker beschäftigt sich mit der Religion." „Eine scharfe Unterscheidung zwischen Offenbarung und Religion durchzuhalten" ist für Barr nicht fruchtbar. „Offenbarung schafft nicht nur Religion, sondern hängt auch von ihr ab" (ibid). Und endlich zurück zur Kernfrage: „Das Alte Testament zeichnet die Umrisse des Christentums und stellt so den Rahmen bereit, in dem es verstanden wird" (27).

---

[13] Die in Austin-Minnesota (USA) gehaltenen Vorlesungen haben Anlaß gegeben, daß im Anhang ein Exposée über den ‚Fundamentalismus' steht, der mit ins Deutsche übersetzt wurde. In der deutschen Ausgabe wirkt der Absatz als Fremdkörper, weil die exemplarische Seite zu wenig beachtet wird.

Im zweiten Kapitel faßt der Verf. seine Thesen über den von Boman behaupteten hebräisch-griechischen Denkgegensatz zusammen; im dritten Kapitel spricht er über ‚Offenbarung und Geschichte', im vierten über Typologie und Allegorese. Überall hat der Leser viel Mühe, die Position des Autors zu erkennen, der seine Stärke in der kritischen Destruktion hat, wobei er ab und an durch Ironie oder Sarkasmus eher verschleiert als klärt. Erst im fünften Kapitel, das die Überschrift trägt „Das Alte und das Neue Testament in der Heilsökonomie" wird deutlich, was der Verfasser methodisch und theologisch will[14]. Die These wird gleich vorangestellt (S. 144): „Letzten Endes ist es also unmöglich ..., eine christliche Position auf der Grundlage des Neuen Testaments zu beziehen und von dort aus zur Beurteilung der Werte des Alten Testaments auszuziehen. Sofern ein Standpunkt christlich ist, hat er von vornherein eine Beziehung zum Alten Testament." Der Gesichtspunkt der Praefiguration wird abgelehnt, weil dann ja Christus zum Kriterium des Sinnvollen würde (148/150). Der Verf. pointiert: „... das christliche Heil gründet nicht im Neuen Testament, sondern im Zusammenschluß beider Testamente" (150). Wenngleich die Absicht des Verf., das Alte Testament als vollgültigen Teil der Heiligen Schrift der Kirche zu betonen, von uns ganz bejaht wird, so muß doch gesagt werden, daß der Verf. hierfür weder historische noch theologische Gründe, sondern eine petitio principii bietet. Er schreibt: „Unsere Rettung reicht zurück bis zu den Ereignissen der israelitischen Geschichte und der mosaischen Gesetzgebung, auch wenn unser Verhältnis zu diesen Vorgängern nicht so gradlinig ist wie zum Neuen Testament. Wo man dies nicht anerkennt, entsteht jene christliche Selbstgenügsamkeit gegenüber dem Judentum, die in der Kirche zu den am weitest verbreiteten Erscheinungen zählt" (150 f.).

Für den Verfasser scheint das eigentlich positive Argument für die Einheit beider Testamente anderswo zu liegen, nämlich im Topos | der Inkarnation: „Das Wort wird Fleisch – nicht bloß in einer allgemeinen oder universal-menschlichen Weise. Es kommt genauer gesagt in die

[14] Was unter ‚Heilsökonomie' zu verstehen ist – insbesondere in Abgrenzung etwa gegen O. Cullmann – erfährt man nicht. Allerdings ist dieser Terminus vom Übersetzer eingeführt, der Verf. sagt „work of salvation" = Heilswerk. Es zeigt sich hier und öfter, daß die Übersetzung leider nicht genau und – horribile dictu – linguistisch unzuverlässig ist. Manche Schärfe im Buche würde fallen, wenn man den englischen Text aufnimmt. „It isn't true" oder „it is simply not true" heißt zu deutsch: „es stimmt nicht" bzw. „es stimmt einfach nicht" – während das deutsche Adjektiv „wahr" die Frage der Redlichkeit, eben der Wahrhaftigkeit, tangiert. Falsch ist die Übersetzung von ‚mind' mit Bewußtsein, soviel ich sehe: durchlaufend. Der Übersetzer Erh. Gerstenberger hätte ferner manche Anglicismen in der Übersetzung ohne viel Mühe beseitigen können.

jüdische Menschheit hinein" (151). Nun ist es zwar richtig, Jesu leibliche und geistige Herkunft aus dem Judentum zu betonen, und richtig ist es auch, von einer judäo-christlichen Tradition zu sprechen. Aber es ist theologisch kaum zu rechtfertigen, wenn das Judesein Jesu von Nazareth zum Kriterium einer Autorisierung des Alten Testaments gemacht wird. Konsequenterweise bekämpft Barr eine ‚Disziplin der alttestamentlichen Theologie', weil „man auf dem Boden des Alten Testaments nicht die theologische Substanz zur Verfügung hat, die zur Beantwortung aller jener theologischen Fragen nötig ist, welche schon am angenommenen Standort selbst entstehen" (162) ... „Als biblische Ausgangsposition kommt nur die ganze Schrift in Frage", heißt es in Anlehnung an Th. Vriezen. Freilich bleibt recht unklar, wie sich der Verfasser das praktisch methodisch denkt, da er den Einsatz im Neuen Testament ablehnt, weil man sonst von dort das Kriterium sich geben lasse. Anderseits aber heißt es: „Christlich-theologische ‚Ausgangsbasen' kann man nur erreichen, nachdem man das Alte Testament in Betracht gezogen hat" (163).

Das Problem der Hermeneutik kommt, soweit wir zu erkennen vermögen, bei Barr gar nicht in den Fragehorizont, weil er bei der linguistischen Bearbeitung der Texte zur Feststellung des Historischen und bei der Analyse der Traditionsgeschichten stehen bleibt, ja, weil ihm die Sinnfrage zu einer dogmatischen Belastung der objektiven Forschung werden könnte. Zwar wird der Verfasser nicht müde im Aufzeigen von philosophischen Praemissen bei deutschen Exegeten, aber seine eigenen philosophischen Väter nennt er nicht, obgleich seine neopositivistische Position evident ist. Sie ist eingekleidet ins Gewand der biblischen Linguistik und läßt völlig außer acht, was an bedeutenden hermeneutischen Werken zur Geschichtswissenschaft in den letzten zwanzig Jahren in englischer Sprache erschienen ist: R. G. Collingwood, Herbert Butterfield, Erich Frank und Karl Löwith[15]. Aber auch das fundamentale deutsche Werk von H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode (1960, 1965[2]) bleibt vom Verf. unberücksichtigt.

Auf der anderen Seite ist die Richtung von Barrs Kritik insofern zu begrüßen und auch ökumenisch fruchtbar, als Barr auf die historische und theologische Zugehörigkeit des Alten Testaments zum Kanon betont verweist und entsprechend eine christozentrisch begründete Ausklammerung des Alten Testaments ablehnt; ferner auch darin, daß er manche theologische Vergewaltigung alttestamentlicher Aussagen kritisiert.

Freilich läßt sich die Sorge nicht unterdrücken, daß Barr nur mittels einer faktischen Dispensierung der Schrift als eines theologischen ‚Kanons der Kirche' zur Ersetzung der Hermeneutik durch die Linguistik gelangt.

---

[15] Vgl. R. G. Collingwood, The Idea of History, 1946; H. Butterfield, Christianity and History, 1950; Erich Frank, Philosophical Understanding and religious Truth, 1945; Karl Löwith, The Meaning of History, 1949.

Es sind also doch unsere traditionell mitgetragenen Vorentscheidungen hinsichtlich der Offenbarungs-Grundlagen aufzunehmen und erneut kritisch zu befragen, wenn wir ökumenisch vorwärts kommen wollen. Bereits die Verlagerung des Schwergewichts im begrifflich zu fassenden Offenbarungs-Geschehen von der Kreuzigung und Auferstehung Christi auf die Inkarnation führt zu weittragenden hermeneutischen Folgerungen.

III. Wie läßt sich fruchtbar in der Ökumene die theologische Arbeit weiterführen, wenn man in der Linie des bisher Erarbeiteten bleiben will? Mit Bedacht und in sachlicher Offenheit hat die Faith and Order Commission das Thema der Schriftautorität neu aufgenommen, nachdem bereits vor nahezu zwei Jahrzehnten diese Thematik angefaßt worden war[16]. Es wird daran gedacht, die eingangs referierten ‚hermeneutischen Regeln' zunächst als gemeinsame Basis anzunehmen, ebenso vermutlich die in Montreal beschlossenen Richtlinien über „Schrift und Tradition". Mit diesem zweifachen Anknüpfungspunkt ist, soweit wir urteilen können, die Bejahung des Schriftprinzips verbunden, womit eine unabdingbare Voraussetzung für die Theologen der Reformationskirchen erfüllt würde. Gewiß müßte man über den Begriff ‚Autorität' im Zusammenhang von ‚Schriftautorität' sprechen, nicht weil die Autoritäts-Kategorie heute | weithin außer Kurs ist, sondern weil die Schrift infolge der historisch-kritischen Forderung gar nicht mehr als Ganze uns Autorität ist und weil die früher übliche Gleichsetzung von ‚Schrift' und ‚Wort Gottes' heute unglaubwürdig oder sogar unredlich wäre[17]. Gottes Wort kommt als Kerygma durch das Evangelium in der Schrift zu uns, ist aber nicht mit der Schrift identisch. Sodann müßte gezeigt werden, wie gerade durch das ‚sola scriptura' die Prinzipien von Schrift und Tradition zusammengehalten werden, weil ja in der „Paradosis des Kerygma" das eigentlich Autoritative liegt. Die particula exclusiva hat insofern inclusiven Effekt[18]. Endlich ist auf die Variabilität der theologischen Aussagen in der Schrift als dem derzeitigen Problem in der Diskussion um die Schriftautorität einzugehen.

Wenn man einig ist darüber, daß in der Schrift sich der Toleranzbogen des Kanonischen vom Judentum bis zum Frühkatholizismus spannt, so würde man zwar für die Vielfalt konfessioneller Traditionen die Wurzel in der TRADITION, als der Paradosis des Kerygma, sehen

---

[16] Der Niederschlag der Arbeit wurde veröffentlicht von: A. Richardson – W. Schweitzer, Die Autorität der Bibel heute. Zürich – Frankfurt 1952.

[17] Vgl. E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, 214 ff; E. Dinkler, Bibelautorität und Bibelkritik, in: Signum Crucis, 1967, 179 ff.

[18] Weiteres zu diesem Thema bei G. Ebeling, Sola Scriptura und das Problem der Tradition, in: Wort Gottes und Tradition, 1964, 91 ff.

können, aber noch keine Kriterien haben für die Eingrenzung des als ‚variabel' von der Schrift her zu Bejahenden oder zu Tragenden gegenüber dem Heterodoxen. Wir würden die Uniformität in der Lehre von der Schrift her als falsches Ziel der Ökumene ausgeben dürfen, aber offen bliebe die Definition der Einheit und Unteilbarkeit, die dem Begriff der Wahrheit eignet. An diesem Punkt freilich müßte die Verbindung der Frage nach dem Wie der Schriftautorität mit der Hermeneutik-Frage weiterführen.

Schwierigkeiten bereitet die Fixierung des Sachkriteriums oder auch des Inhalts des Kerygma. Luthers ‚solus Christus' wird einerseits nicht definiert genug sein, anderseits ist es für manche bereits zu eng gefaßt. Denn hier wird ja das Christusgeschehen in der soteriologischen Pointierung von Kreuzigung und Auferstehung als das Kerygma der Versöhnungsbotschaft gesetzt, wird die theologia crucis als Mitte der Schrift behauptet, während die Ökumene allgemein nicht derart pointiert, und der Katholizismus und weithin auch die Orthodoxie mit der Kirche als Ort der sakramentalen präsentia Christi ein konkurrierendes Sachkriterium postulieren. Und denken wir an J. Barrs Forderung, den verengenden, christozentrischen Offenbarungsbegriff durch einen religiösen „Situationsbegriff" zu ersetzen, damit der Anrede- und Autoritätscharakter auch des Alten Testamentes voll zur Geltung komme, so erkennen wir, daß unsere Eingrenzung ökumenisch problematisch war. Es wird angesichts der zweifellos größeren Schwierigkeit, die die moderne Bibelwissenschaft durch die Verneinung der theologischen Einheitlichkeit der Bibel und durch die Betonung der Einheit im Kerygma der Schrift der Ökumene und auch den einzelnen Kirchenleitungen bereitet hat, unumgänglich sein, die Hermeneutik[19] weiterhin als theologische Klammer zwischen der Exegese und der auf der Schrift sich erhebenden Dogmatik anzusehen und deshalb die Frage nach der Schriftautorität in der Ökumene als primär hermeneutisches Thema zu bearbeiten[20].

---

[19] Zur biblischen Hermeneutik erschienen letztlich einige wichtige und auch weiterführende Monographien: Th. Lorenzmeier, Exegese und Hermeneutik – eine vergleichende Darstellung der Theologie R. Bultmanns, H. Brauns und G. Ebelings, 1968; Ernst Fuchs, Marburger Hermeneutik, 1968; endlich das auf die deutsche Diskussion Bezug nehmende Buch von R. W. Funk, Language, Hermeneutic and Word of God, New York 1966.

[20] Bei dem Arbeitsprojekt ‚Schriftautorität', das jetzt neu von der Faith and Order Commission durch Lucas Vischer, Genf, begonnen wird, werden stärker als früher orthodoxe Theologen beteiligt sein und auch katholische Theologen mitarbeiten. Besonders letztere sollten nicht nur zu einer Ausweitung, sondern auch zu einer Vertiefung verhelfen können, da ja im Zusammenhang der Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione des 2. Vatikan. Konzils die gleichen Fragen mit ähnlichen Frontstellungen wie im Protestantismus behandelt wurden. Vgl. jetzt Text und Kommentare in LThK: Das Vat. Konzil II, 1967, mit den ökumenisch wichtigen Ausführungen von J. Ratzinger, der dabei bereits die Beschlüsse über ‚Schrift und Tradition' von Montreal 1964 würdigt, bes. S. 515/528.

Die Freiheit der Theologie und ihre Grenze

1. Aus der letzten Predigt vor seiner Verhaftung, die Martin Niemöller am 27. Juni 1937 in der Dahlemer Jesus Christuskirche über den Text Apostelgeschichte 5, 33–42 hielt[1], zitieren wir zwei Abschnitte:

„Liebe Freunde, da liegt eine große Gefahr: daß wir doch nicht vergessen möchten, daß Gott unser Heil schafft *im Kreuz* seines Sohnes – nicht im Erfolg, sondern im Sterben –, daß wir doch nicht vergessen möchten, daß er uns dies Heil zuwendet, indem er uns die *Botschaft vom Kreuz* hören und glauben läßt, und daß es nichts anderes gibt im Himmel und auf Erden – und wenn es ein Engel vom Himmel predigen würde – als dieses Wort vom Kreuz, worauf wir unseren Glauben gründen und begründen könnten und dürften; daß wir doch in dieser Zeit unserer besonderen Prüfung und Anfechtung bedenken möchten, daß jeder andere Versuch, unseren Glauben anderweitig zu sichern, zu gründen und zu begründen, jedes Schielen nach Erfolg oder Mißerfolg, nach Rat und Halt und irgendwelchen anderen Stützpunkten für unseren Glauben das Gegenteil bewirkt von dem, was wir erhoffen: nämlich, daß wir sinken und zugrunde gehen, daß unser Glaube Schiffbruch leidet und wir im Unglauben versinken!

Das Kreuz Jesu – das ist ja wahrhaftig Mißerfolg, Untergang und Gottverlassenheit, und unser Auge findet da nichts anderes; und wenn wir es mit Gamaliel halten, kommen wir zu dem Schluß: Also Menschenrat und Menschenwerk! Und da hilft es uns nicht, daß wir die Botschaft hinstellen – die können wir nicht sehen, die wird uns ja nur gepredigt. Aber das Evangelium, das Wort *allein* sagt: ‚*Gerade hier* triumphiert die Liebe Gottes, gerade hier offenbart sich Gott durch sein Wort und den heiligen Geist und schenkt sich dem Glauben zu eigen; hier ist *Gottes* Rat und Gottes Werk, und wer glaubt, der hat!' . . .

---

[1] *M. Niemöller,* Der Herr ist Jesus Christus (Gütersloh 1946) 257 f. und 262. – Vorausgegangen war eine 1938 in Maschinenschrift verbreitete Sammlung der Predigten unter dem griechischen Titel: ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ. – Die offizielle Perikope, der „Marginaltext" des 5. Sonntags nach Trinitatis, beginnt mit Vers 34. In der Predigt wurde um der Einbeziehung der vorangehenden Erzählung willen der überleitende Vers 33 aufgenommen. Anknüpfung war Apg 5, 29: „Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen."

Es geht heute darum, – wir haben nichts anderes zu tun –, daß wir wie die Apostel, die, mit einem neuen Redeverbot behaftet, erst recht hingingen und nicht aufhörten, das Evangelium von Jesu Christo, das Wort vom Kreuz zu predigen; und predigen können wir es nur, indem wir es lernen, und lehren können wir es nur, indem wir selbst darauf hören. Denn von diesem Wort – und von diesem Wort *allein!* – lebt unser Glaube, der die Freude ist, und aus diesem Glauben fließt die Freude, die unter dem Kreuz aufrecht hält und uns gewisse Tritte tun läßt mit unseren Füßen, die unter dem Kreuz fröhlich ist und ihr Leben bekennt. – Liebe Freunde, der Mensch *lebt* nicht vom Brot allein, sondern von dem Worte Gottes! Und so können wir nur mit den Jüngern beten:

Herr, gib uns, Herr, gib deiner Gemeinde, Herr, gib deiner Christenheit, jetzt *allewege solch Brot!* Amen."

Die Festnahme durch die Staatspolizei „zu einem kurzen Verhör", das erst mit der Befreiung aus dem Konzentrationslager am 30.4.1945 endete, geschah am 1.7.1937[2]. Wer die Zeiten miterlebt hat, kann verstehen, warum jener lukanische Text, mittels paulinischer Theologie interpretiert, zum σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ (Ärgernis des Kreuzes) wurde und scheidend-entscheidend wirkte. Der Prediger wußte offensichtlich darum, daß die Verkündigung der Wahrheit nur in der Freiheit möglich ist, und daß eine unfreie Predigt sich des Charakters der verkündigenden Anrede berauben würde. Er wußte aber auch darum, daß eine wahre Verkündigung der Freiheit der Theologie bedarf und mit ihr das Risiko jeder Freiheit eingehen muß, so lange es sich um ringende und von der Sache her getriebene Theologie handelt.

So ist es kein Zufall, sondern in der Entscheidung konsequent, wenn Niemöller bald nach der Wahl zum Kirchenpräsidenten in Hessen-Nassau für die Ausbildung von Religionsphilologen an der Universität Frankfurt einen kirchlich besoldeten Lehrauftrag für neutestamentliche Exegese – innerhalb der dortigen Philosophischen Fakultät und mit deren Einverständnis – schuf und dafür 1948 Rudolf Bultmann auf einige Semester gewinnen konnte. In der gleichen Linie liegt es, daß Niemöller die Angriffe aus Gemeinschaftskreisen gegen die Theologie Bultmanns

---

[2] Zu den geschichtlichen Zusammenhängen vgl. *W. Niemöller,* Kampf und Zeugnis der Bekennenden Kirche (1948) 399 ff.; *E. Wolf,* in: RGG[3] I, 984 ff. und IV, 1473 ff.

abwies und sich vor der Landessynode weigerte, Bultmann aus der Prüfungskommission für das 1. Theologische Examen zu entlassen. Niemöller erkannte in Bultmann den wissenschaftlich führenden und theologisch mit großem Ernst arbeitenden Neutestamentler, auch wenn er nicht alle Ergebnisse der existentialen Interpretation anerkannte. Doch ging es um die sich dialektisch bedingende Freiheit der Verkündigung und der Theologie, für die es sich lohnte, die Grenzen weiter zu stecken. Auch war Niemöller bekannt – was heute vielfach vergessen wird –, daß „bestimmte Ergebnisse" von Bultmanns neutestamentlicher Arbeit es waren, „welche ihn im Kirchenkampf von Anfang an mit größter Selbstverständlichkeit auf die rechte Seite geführt haben"[3]; ferner, daß gerade jener umstrittene Vortrag über „Neues Testament und Mythologie – Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung" in Alpirsbach 1941 auf einer Tagung der „Gesellschaft für Evangelische Theologie", innerhalb der „Bekennenden Kirche" gehalten, also als innerkirchliche Wahrheitsfrage gestellt wurde[4]. Niemöllers Einsatz für Bultmann war eine exemplarische Entscheidung für die Freiheit der Theologie.

Das Problem der Freiheit der Theologie stellt sich heute anders als 1937 und anders als 1950, weil sich die Fronten, auch die hinter den Fronten sich verbergenden oder in ihnen offen heraustretenden Gegner der Freiheit geändert haben. Gewiß: Politische Revolution und politische Restauration gehen erneut Bündnisse mit einer Antitheologie ein, die an pseudotheologische Gruppierungen in den dreißiger Jahren erinnern. Auf der anderen Seite werden „bekenntnistreue" Abwehrfronten gegen „theologischen Modernismus" aufgebaut, die sich auch gegenüber jeder legitimen theologischen Bemühung um politische Verantwortung der Christen und Kirchen zu verschließen suchen. Und bei manchen Kirchenleitungen und Theologen glaubt man Ratlosigkeit und die Neigung festzustellen, selbst eine politische Ideologisierung der Theologie als Modewelle, nicht aber als Substanzpreisgabe beurteilen zu dürfen[5]. Blicken wir kurz zurück in die Geschichte.

---

[3] So die Formulierung Karl Barths, in: *Karl Barth – Rudolf Bultmann,* Briefwechsel 1922–1966, hrsg. von *B. Jaspert* (1971) 288.

[4] *R. Bultmann,* Offenbarung und Heilsgeschehen (1941) 27 ff.; abgedruckt in: Kerygma und Mythos I, hrsg. von *H. W. Bartsch* (1948 und ff.) 15 ff.

[5] Die Beurteilung der kirchlichen und theologischen Lage heute in der EKD und

2. Die Anerkennung der unbedingten Freiheit der Wissenschaft und Lehre ist relativ jung – auch wenn heute mancher sie als Altersphänomen der Universität beseitigt wissen möchte. Sie entwickelte sich im 18. Jahrhundert und hatte ihre erste Hochburg in der 1737 gegründeten Universität Göttingen. Hier hatte der Denkstil der mathematischen Naturwissenschaften auf die Geisteswissenschaften übergegriffen; man spürte dem Phänomen des Gesetzmäßigen nach und ließ die scholastische Methode, deren Denken noch in der Linie von Augustins Doctrina Christiana sich an der Interpretation offenbarter Wahrheit orientierte, überhaupt nicht aufkommen. Die Freiheit der Forschung wurde hier erstmals explizit ergänzt durch die Freiheit der Lehre, freilich mit der Verpflichtung, im Vortrag alles zu vermeiden, was das religiöse Empfinden verletzt. Ein für die Geschichte der Freiheit der Wissenschaft noch gewichtigerer Schritt vorwärts war die Gründung der Berliner Universität im Jahre 1810. Jetzt erst kam es zur Preisgabe des von der Aufklärung geprägten Fachschulwesens, welches der pragmatischen Ausbildung und Applikation des Wissens auf den Beruf diente[6]. Die neue Konzeption, die seither jede deutsche Universität kennzeichnete, zielte unter Aufnahme antiker Postulate dahin, mit den *Quellen* des Wissens, nicht mit Wissen als *Ergebnis,* vertraut zu machen. Es ging um die Methode wissenschaftlicher Forschung, die in einer Lehr- und Lerngemeinschaft vermittelt wurde, nicht um ein Verweilen bei den Fakten.

Die Entwicklung zur Freiheit der Lehre ging nicht ohne Hindernisse vor sich, bei denen die Kirche die Grenzen der Freiheit durch das Dogma oder das tradierte Credo auch in den Geisteswissenschaften gesetzt sein lassen wollte. Wie langsam sich die konkrete Freiheit besonders in der Philosophie erringen ließ, zeigt die Tatsache, daß noch Kant 1794 sich die Lehrfreiheit im Bereich der Religionsphilosophie beschneiden lassen mußte. In Heidelberg wurde noch Mitte des vergangenen Jahrhunderts Kuno Fischer die venia legendi entzogen[7], weil er sich für die Lehren

in der Ökumene ist natürlich kontrovers. Wesentlich ist dem Verf., auf die Krise der Theologie hinzuweisen, die im Unterschied zu 1933 nicht als Einbruch einer theologisch letztlich gar nicht ernst zu nehmenden „Bewegung" zu verstehen ist, sondern als Unterwanderung durch eine Antitheologie.

[6] Vgl. *Ernst Hoffmann,* Die Freiheit der Forschung und Lehre (1931), 4 ff.

[7] Dies geschah 1853; 1855 erhielt er einen Ruf nach Jena, 1872 kehrte er nach Heidelberg zurück: Neue Deutsche Biographie V (1961), 199.

Giordano Brunos eingesetzt hatte. Immerhin war die Entrüstung über die Einschränkung der Lehrfreiheit derart, daß erst wieder in der Zeit des Nationalsozialismus Freiheitsbeschränkungen und Entziehungen der venia sich ereigneten – ein Spiegel des Systems und seiner demagogischen Ideologie.

Die Theologie partizipierte an der prinzipiell der Wissenschaft gegebenen Freiheit in den Grenzen, die die jeweiligen Staatskirchenverträge für die Regelung von Berufungen setzten. Der neuralgische Punkt ist hierbei die den Kirchenleitungen – im Prinzip mit Recht – eingeräumte „Anhörung" vor dem Fakultätsbeschluß über eine Vorschlagsliste, oder die Interpretation der Formel, Fakultät und Kirchenleitung mögen „sich ins Benehmen setzen", oder die engere und sachlich problematischere Fassung, die Kirchenleitungen dürften „gutachtliche Äußerungen über Lehre und Bekenntnis" des zu Berufenden vorher einholen[8]. Der Streit um Harnacks Berufung nach Berlin 1888 hat gezeigt, daß es in der Regel zu wissenschaftlich fragwürdigen und dogmatisch die Freiheit einengenden Zensuren kommt – hinter denen sich zudem kirchenpolitische Gesichtspunkte verbergen können – wenn Kirchenleitungen ihren Einspruch zu begründen unternehmen[9]. Auch die Tatsache, daß Harnack bis zu seiner Emeritierung nie in die kirchliche Prüfungskommission berufen wurde, sowie die 1893 gegen Harnack innerhalb der Theologischen Fakultät in Berlin eingerichtete „Strafprofessur", die einen „positiv"-kirchlichen Ausgleich schaffen sollte, sind Kampfmaßnahmen ad personam, aber keine Lösung der Sorge der Kirche, die für ihre zukünftigen Prediger gebotene Lehre müsse einen theologisch bestimmten Inhalt haben und damit bestimmte Grenzen[10].

Beispiel aus der jüngsten Kirchengeschichte für eine der Sache angemessene Behandlung der Frage nach den Grenzen der theologischen Frei-

[8] Noch ist nicht zu überblicken, in welchem Ausmaß die z. Z. in den Ländern geltenden Universitätsverfassungen, die Studenten und Assistenten Mitgliedschaft in den Fakultätskonferenzen, nicht immer freilich Stimmrecht bei Berufungen geben, die Staatskirchenverträge in Frage stellen oder wesentliche Korrekturen fordern.

[9] Vgl. *W. Wendland,* Die Berufung Adolf Harnacks nach Berlin, in: Jhb. für Brandenburgische Kirchengeschichte 29 (1934).

[10] *Agnes von Zahn-Harnack,* Adolf von Harnack (1936) 156 ff. Auf jene „Strafprofessur" berufen wurde 1893–1898 Adolf Schlatter, anschließend Reinhold Seeberg.

heit ist in Karl Barths Antwort auf eine Anfrage von Landesbischof Wurm als dem Vorsitzenden des Rates der EKD im Jahre 1947 gegeben[11]. Die Anfrage betraf Äußerungen Bultmanns im Kolleg über die „Legende vom leeren Grab" und über neutestamentliche Wundergeschichten als „mirakulös". Karl Barths Antwort ist ein Dokument für eine adaequate Beurteilung solcher Grenz-Fragen der Theologie. Barth erkennt natürlich, daß der Begriff „Legende" formgeschichtlich gemeint ist und schreibt: „In diesem Sinn kann und muß auch ich die Ostergeschichte als ‚Legende' bezeichnen."[12] Ähnlich stehe es mit dem abwertenden Ausdruck „mirakulös". „Das ‚leere Grab' für sich genommen ist durchaus keine ‚heilsgeschichtliche Glaubenstatsache'." Barth rät dringend ab von einer öffentlichen Auseinandersetzung der Kirche mit Bultmann, „dessen ursprüngliche Absicht und dessen positive Qualitäten über seinen ‚Häresien' ... keinen Augenblick vergessen werden dürfen"[13]. „Sicher ist dies, daß ein geistlicher und geistiger Irrtum, wie er in der Theologie Bultmanns nach meiner Einsicht bestimmt vorliegt, nicht durch mechanische Maßnahmen ..., sondern nur in der Freiheit des Geistes – des Heiligen Geistes und des menschlichen Geistes! – überwunden werden kann."[14]

Die beiden Fälle liegen nicht nur 60 Jahre auseinander, in denen man dem Freiheitsprinzip gegenüber sensibler geworden war, sondern sie sind auch sonst unterschiedlicher Art: Bei Harnack handelte es sich um den Einspruch des Oberkirchenrats vor der Berufung von Marburg nach Berlin, bei Bultmann um die Frage eines möglichen Protestes der Kirchen gegen einen im Amt Wirkenden, gegen dessen „Lehre" und Verwendung einer „philosophischen Ontologie" für theologische Aussagen. Bei Harnack ging es primär um seine „Leugnung der Einsetzung der Hl. Taufe" durch Christus und seine Nicht-Anerkennung der jungfräu-

---

[11] *Karl Barth-Rudolf Bultmann*, Briefwechsel (1971) 282 ff.: Anfrage Th. Wurms vom 20. 5. 1947; 287 ff.: Antwort K. Barths vom 29. 5. 1947. – Abschriften beider Briefe wurden von den Verfassern an R. Bultmann geschickt.

[12] ebda 291.

[13] ebda 293.

[14] ebda 296. – Der Antwort von Bischof Wurm an K. Barth vom 1. 6. 1947 (a.a.O. 296 ff.) ist zu entnehmen, daß Wurm die Antwort Barths „den Brüdern Niemöller und Asmussen vorzulegen und mit ihnen zu besprechen" beabsichtigte.

lichen Geburt Jesu[15], während es bei Bultmanns existentialer Interpretation zweifellos um mehr, nämlich um die Hintanstellung der Christologie gegenüber der Soteriologie geht. Anderseits war die Beurteilung Bultmanns immer mitbestimmt – und zwar für ihn sprechend – durch seinen Einsatz, zusammen mit Hans von Soden, für die Freiheit der Kirche gegenüber dem nationalsozialistischen Staat und durch seine resolute Haltung innerhalb der Bekennenden Kirche[16].

Die Beispiele sollen noch durch den Hinweis auf Karl Barths Tauflehre erweitert werden[17], die durch Ablehnung der Unmündigentaufe und Interpretation der Taufe als erster ethischer Akt des zum Glauben begnadeten Menschen dem Zeugnis des Neuen Testaments und den geltenden Bekenntnissen der reformatorischen wie der katholischen Kirche widerspricht. Sie ist nach eingehender Erörterung der exegetischen und systematischen Fragen – ohne Erörterung möglicher praktischer Folgen für die Kirche – ebenso auf scharfen Einspruch wie auf abgewogene Zustimmung gestoßen[18]. Das Votum eines theologischen Ausschusses zur

---

[15] Vgl. die von Bernhard Weiß formulierten Fragen, die an fünf Professoren der Theologie gesandt wurden; *A. v. Zahn-Harnack,* a.a.O. 163 f. – Die Entscheidung über den Einspruch des Ev. Oberkirchenrats fiel in die kritischen Wochen des Regierungsantritts Kaiser Wilhelms II., so daß wegen politischer Bedeutung der Angelegenheit Bismarck eingeschaltet werden mußte. Das Staatsministerium unter seiner Leitung sprach sich eindeutig für Harnacks Berufung aus. Im Immediatbericht an den Kaiser heißt es, der Oberkirchenrat sei unzureichend unterrichtet und habe ferner Maßstäbe angelegt, „welche die Freiheit der theologischen Forschung und damit ihren Lebensnerv unterbinden müßten" (ibid. 189). In einer Zeit der Unentschlossenheit Berlins wählte inzwischen Marburg Harnack zum Rektor (was bis 1933 und auch nach 1945 noch als hohe persönliche und wissenschaftliche Ehrung – nicht als politische Wahl – galt), während der Ev. Oberkirchenrat die Befragung von 5 Theologieprofessoren als „eine Art superarbitrium über das Votum einer kirchlichen Behörde" kritisierte. Die Entscheidung des Kaisers fiel für den Vorschlag der Theol. Fakultät Berlin gegen die Bedenken des OKR aus; im Oktober 1888 wurde Harnacks Berufung ausgesprochen.

[16] Entscheidende Bekenntnisse waren die von *Hans von Soden* und von *Rudolf Bultmann* verfaßten Gutachten zum Arierparagraphen in der Kirche, das eine als „Marburger Fakultätsgutachten" (Theol. Blätter 12, 1933, 289 ff.), das andere als „Neutestamentliche Stellungnahme" (ebda 359 ff.) publiziert.

[17] *K. Barth,* Kirchliche Dogmatik IV, 4: Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens (1967).

[18] Vgl. die von *F. Viering* hrsg. Beiträge der Mitglieder des Taufausschusses der

Prüfung dieser Lehre war sich nur im entscheidenden Punkt „darin einig, vor einer voreiligen theologischen Verurteilung gegensätzlicher Standpunkte zu warnen“ [19].

Was darf man den Hinweisen auf Harnack, Bultmann, Barth entnehmen? Zweierlei ist im Blick auf die Frage nach „Freiheit der Theologie und ihrer Grenze“ zu sagen: *Einmal* ist daran zu erinnern, daß die Theologie einen Gegenstand hat, nämlich die Auslegung der Offenbarung Gottes in der Geschichte, in Jesus Christus. Zwar ist dieser Gegenstand immer derselbe, aber das Verstehen dieser Geschichte ist nie abgeschlossen. Das einmalige Geschehen in Jesus von Nazareth, seine Bezeugung in der Schrift und seine Auslegung in der Tradition sind damit bleibende Aufgabe theologischer Bemühung, nämlich ihre Bedeutung für Glauben und Handeln heute sprachlich neu zu aktualisieren. Theologiegeschichte gibt es nur, weil es die Notwendigkeit gibt, den Inhalt des Glaubens neu zu denken und zu formulieren. Diese Unabgeschlossenheit ebenso wie der Wagnischarakter der aktualisierenden Neuformulierung des Bekenntnisinhaltes wurden in der neuesten Theologiegeschichte paradigmatisch durch die „Barmer Theologische Erklärung“ von 1934 unterstrichen [20].

Zum anderen: Die Weite der Toleranz in Fragen der Freiheit der Theologie ist abhängig von der Bindung des Theologen an die Sache, an das verbindliche Bekennen zu Jesus Christus als Kyrios. Der Toleranzraum läßt sich also nicht in mathematischen Zahlen angeben, sondern die Beurteilung der Grenze oder auch dessen, was „Häresie“ ist, hängt mit ab von der *„theologischen Existenz“* der in Frage gestellten Person. Der scheinbare Mangel an Objektivität der Grenzen und das persönliche Wagnis bei Wahrheitsaussagen, die Geschichtsurteile implizieren, müssen getragen werden. Dem Vorwurf unterschiedlicher Behandlung von Fällen durch die Kirche ist zu entgegnen, daß es bei den ihre Freiheit ausdehnenden Theologen die offenkundige *Intention* ist, – welche nur aufgrund des Gesamtwerkes beurteilt werden kann –, die isolierte Spitzensätze im Kontext verständlich und tolerabel macht.

EKU: Zu Karl Barths Lehre von der Taufe (1971). Über die Taufaussagen des NT im Blick auf K. Barths Tauflehre: ebda. 60–153.

[19] ebda 168.

[20] *Ernst Wolf*, in: RGG³ I, 873 ff. und ders., Barmen, Kirche zwischen Versuchung und Gnade (1957).

3. Die Beispiele von „Hechten im Karpfenteich“ [21], die alle mit ihren „ketzerischen“ Ausweitungen der theologischen Freiheit höchst fruchtbar und geschichtlich heilsam waren und sind, haben die Fragerichtung einseitig auf dogmatisch-innertheologische Kontroversen gelenkt. Die Bedrohung der Freiheit der Theologie kommt jedoch heute einmal mehr aus der überwunden geglaubten Richtung einer das „Bekenntnis“ oder auch den „Liberalismus“ und selbst die „historisch-kritische Methode“ hinter sich lassenden Politisierung der Wissenschaft, und zwar innerhalb deren Organismus speziell einer aktiv-politischen Theologie. Daß diese sich auch „atheistische Theologie“ nennen kann, ist teils philosophisch, teils ideologisch begründet. Als Phänomen neu – auch gegenüber den Politisierungsversuchen in der Theologie der dreißiger Jahre – ist die Intellektualisierung und Rationalisierung der demagogischen Gewaltanwendung, als deren Ziel die Schaffung der gesellschaftlichen Voraussetzungen für eine Predigt des Evangeliums der Mitmenschlichkeit gesetzt wird. Hier gibt es keine Frage mehr nach der Freiheit der Theologie und ihrer Grenze, weil das bestimmende Nomen „Theologie“ nicht mehr verwendbar ist, weil die Basis einer Bindung des Glaubens an ein vorgegebenes „extra nos“ eliminiert ist.

Es kann in diesem Beitrag zu einer Festschrift für Martin Niemöller natürlich nicht darum gehen, theologische Positionen der Bekennenden Kirche aus der Kirchenkampfzeit zu repristinieren. Jene Jahre hatten ihr Charisma in einer „Nachfolge“, die zwar erneut zu bezeugen ist, aber nicht sich vom Bekenntnis zu Jesus Christus als Kyrios loslösen läßt. Die für die wissenschaftliche Theologie jener Zeit – auch die historisch-kritische Marburger Theologie – einmalige Situation der klaren Fronten brachte für die Theologie mit sich, daß sie sich prinzipiell an Bibel, Bekenntnis und Kirche gebunden wußte [22]. Die Definition dieser Bindung

[21] Die Metapher übernehmen wir aus *K. Barths* Urteil über Bultmann, das für unsere Thematik wichtig ist: „Ich wage sogar die Vermutung, daß die Existenz eines den meisten seiner Ankläger an Kenntnissen, an Ernst, an Gründlichkeit so überlegenen ‚Ketzers‘ wie Bultmann der Kirche als ‚Hecht im Karpfenteich‘ indirekt nicht wenig heilsam sein könnte. Wogegen ihr das Aufkommen einer ohne die rechte Umsicht und Besinnung Zensuren oder gar Lehrurteile von sich gebenden Klerisei, möge sie so orthodox sein wie sie wolle, bestimmt nur zum Verderben gereichen könnte“; Briefwechsel (vgl. Anm. 3) 293.

[22] Vgl. meinen Aufsatz über den „Ertrag des deutschen Kirchenkampfes für die theologische Wissenschaft“, in: *Erich Dinkler,* Signum Crucis (1967) 365 ff.

blieb offen, weil sie sich im Vollzug des Denkens zeigte, sich im Selbstverständnis theologischer Arbeit und im Einsatz der Theologen für die Freiheit der Kirche und der Theologie in actu ergab.

4. Wieder kommen wir auf den schon berührten Punkt zurück, daß Freiheit der Theologie mit der *Freiheit der theologischen Existenz* zusammenhängt und nicht ein von der Person abstrahierbares Phänomen ist[23]. Wir müssen über den Theologen in der heutigen Krise der Theologie sprechen, den der Glaube an das Handeln Gottes in Jesus Christus in die ständige Bewegung der Auseinandersetzung, der Besinnung und Entscheidung und damit in die Freiheit zwingt. In dieser Bewegtheit von der Sache wird das Glauben zum περιπατεῖν ἐν καινότητι ζωῆς (Wandeln in einem neuen Leben) und zur täglich geforderten Entscheidung für die Freiheit. Doch kann der Theologe nur selbst entscheiden, wann für ihn in *seiner* Zeit und Lage, in *seinem* Staat und *seiner* Gesellschaft, und in *seiner* Kirche der *status confessionis* gegeben ist, und was dieser konkret von ihm fordert. Formal und juridisch-definierend läßt sich keine Bestimmung geben, da die Frage des Bekennens in sehr verschiedenen geschichtlichen Zusammenhängen gestellt werden kann – wie die Gegenüberstellung der kirchlich-theologischen Lage von 1937 und 1972 zu zeigen vermag. Eine staatliche oder kirchenregimentliche Entscheidung kann den Theologen hier weder binden noch entbinden, denn das Bekennen ist nicht Sache einer organisierten Institution, sondern eine persönliche Aktion. Nur die Furcht vor Gott und die Liebe zum Mitmenschen, die durch diese Furcht vor Gott bestimmt ist, kann den Theologen in der Frage des Bekennens leiten und gewiß machen. Ob Staat, Kirche und Gesellschaft ihn hören, steht nicht bei ihm. Aber er muß sich

---

[23] *E. Jüngel,* Die Freiheit der Theologie (1967) spricht systematisch und darum auch formaler über das Problem. Den 5 Thesen über den Zusammenhang von Freiheit der Theologie mit der Freiheit der christlichen Existenz und der darin begründeten Freiheit der theologischen Existenz (S. 26 f.) ist voll beizupflichten. – *E. Käsemann,* Der Ruf der Freiheit (³ 1968) schreibt ebenso grundsätzlich wie pointiert gegen die Angriffe der sog. Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium'. Er stellt mit Recht das Prinzip der im Glauben an Christus begründeten Freiheit heraus, ohne thematisch die Frage nach der Grenze zu erörtern (vgl. jedoch auch Anm. [25]). S. 10: „Solange wir nicht im Himmel sind, ist der Ruf der Freiheit stets polemisch, gerade auch der christlichen Gemeinde und uns selbst ärgerlich".

aus dem Glauben die Freiheit geben lassen, und sie notfalls gegen Staat und Gesellschaft behaupten, um Gott Gehorsam leisten zu können. Der Effekt in der Öffentlichkeit ist kein Kriterium.

Die Frage nach der „Freiheit der Theologie und ihrer Grenze" ist also eine Frage an den Theologen, ob er *„theologisch" entscheidet* und *existiert* – dann ist er „frei" und durch die Sache gebunden –, oder ob er nicht-theologischen Maximen, Ideologien, Gesellschaftstheorien oder metaphysischen Philosophemen sich ausgeliefert und damit seine theologische Existenz preisgegeben hat. Theologie ist nicht dazu da, aus gesellschaftspolitischen Nöten Tugenden des Glaubens zu machen, sondern sie hat gegen den Anspruch der Politik, Wahrheitsentscheidungen im Raum der Theologie und Kirche durchführen zu dürfen, entschlossen zu protestieren. Versuche, theologische Fragen durch politische Entscheidungen abzuschneiden und ihnen bloß intellektuelles Interesse zuzubilligen, entstammen der Ohnmacht theologischer Skepsis. Es geht um den Primat theologischen Denkens und Handelns *vor* allem soziologischen, psychologischen und politischen Reflektieren. Nur wenn die theologische Entscheidung von der Wurzel her, radikal vom Zeugnis der Schrift her, in der Freiheit des Geistes und um der Reinheit der theologisch wahren Entscheidung willen gesucht und begründet wird, kann sie Raum zur Durchsetzung im Leben der Kirche beanspruchen. Ob „theologische Existenz" heute gefragt ist oder welche Grenze man ihr setzen sollte, ist nicht entscheidend[24]. Daß die Theologie in einer geschichtlich

[24] Wir greifen *K. Barths* Programmschrift „Theologische Existenz heute" (Juni 1933) auf und zitieren hieraus S. 4: „Unsere theologische Existenz ist unsere Existenz in der Kirche und zwar als berufene Prediger und Lehrer der Kirche." – S. 5: „Unsere theologische Existenz, d. h. unsere Bindung an das Wort Gottes und die Geltung unserer besonderen Berufung zum Dienst am Wort Gottes kann uns heute verloren gehen. Anders gesagt: Wir können heute versäumen, uns jetzt erst recht und mehr als je in dieser Existenz zu behaupten." – S. 13: „Wo die Heilige Schrift Meister ist, da mag es zur Kirchenreform aus dem Leben der Kirche kommen. Wo keine theologische Existenz ist, da kann und wird es in unserer wie zu jeder Zeit der Kirche, in der sie sich selber helfen wollte, nur zu Totgeburten kommen." – S. 35: „Die Freiheit, die es zu wahren gilt, ist die Freiheit, d. h. aber die Herrschaft des Wortes Gottes in Verkündigung und Theologie. Wir können uns nicht klar genug machen, daß *diese* Freiheit oder Herrschaft nach der Kirchengeschichte der letzten zwei Jahrhunderte, aus der wir alle miteinander herkommen, keine Selbstverständlichkeit ist ..." – S. 39: „Gewiß, theologische

komplexen Situation, ohne jene scharfen Konturen der dreißiger Jahre, wieder zum theologischen Existieren hinführen muß, ist als Aufgabe zu erkennen und als Gabe für die Kirche zu erbitten.

Die Freiheit einer an die Schrift gebundenen Theologie ist um der Freiheit der Verkündigung willen unaufgebbar. Die gestörte Freiheit der Theologie stellt die Freiheit der Kirche und ihres Dienstes in der Welt in Frage. Um dieser unmittelbaren Auswirkung der theologischen Arbeit auf die Verkündigung der Kirche willen wird man dieser nicht bestreiten können, daß sie für die Freiheit der Theologie immer nur zugleich unter der Voraussetzung ihres Gebundenseins an die ihr aufgetragene Sache eintritt[25]. Jede demagogische Politisierung der Theologie – wie einst so auch heute – versetzt den Theologen in den status confessionis, weil er sich einer Antitheologie gegenübergestellt sieht. „Um im Geist zu wandeln, muß man in ihm leben", sagt Paulus der Sache nach im Galaterbrief 5, 25. Und im 2. Korintherbrief 3, 17 heißt es: „Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit."

Existenz ist kein Selbstzweck, so gewiß Gott selbst sich nicht damit begnügt hat, Selbstzweck zu sein, welcher vielmehr ‚auch seines eigenen Sohnes nicht hat verschont, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?' (Röm 8, 32)." – Sachlich in derselben Linie, wenn auch mit anderen Worten, ist dies, was *Martin Luther* über die Freiheit des Wortes Gottes und die Freiheit des Christenmenschen gesagt hat: „Von der Freiheit eines Christenmenschen", Luthers Werke in Auswahl, hrsg. von O. Clemen II (Bonn 1912) bes. 11–18.

[25] *E. Käsemann* deutet diese Sachbezogenheit und damit die Grenze so an: „Theologisch wird man wohl die Grenzen zu überlegen haben, wo er (Jesus) nicht mehr recht gesehen werden kann. . ." Die Bruderschaft der Freien „endet nur dort, wo er selber unsichtbar wird. . ." (a.a.O. 204 f.).

»Neues Testament und Rassenfrage«

Zum Gutachten der Neutestamentler im Jahre 1933

Literatur:

H. Liebing, Die Marburger Theologen und der Arierparagraph in der Kirche, Elwert Verlag. Marburg 1977. – L. Siegele-Wenschkewitz, Gerhard Kittel und die Judenfrage, in: Beiheft 4 der Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1978, 53–80.

1. Zum 450-jährigen Bestehen der Philipps-Universität Marburg hat H. Liebing eine kleine Sammlung von Texten herausgegeben, die den theologischen wie teilweise auch politischen Streit um den Arierparagraphen in der Deutschen Evangelischen Kirche im Herbst 1933 zum Gegenstand haben. Von den 10 hier publizierten Dokumenten waren 8 bereits in den damals von Karl Ludwig Schmidt, Bonn, redigierten ›Theologischen Blättern‹, zwei der Beiträge im ›Deutschen Pfarrerblatt‹ erschienen. Die Einleitung des Herausgebers der hier zu besprechenden Schrift ist leider ohne genauere Kenntnis der Marburger Fakultätsgeschichte in den Jahren 1933/1934 verfaßt, und man bedauert besonders, daß keine Auskünfte bei den noch lebenden Zeugen jener Jahre eingeholt worden sind. Wie leicht hätten z. B. durch Rückfrage bei W. G. Kümmel die Hintergründe des im abgedruckten Briefe von Karl Heim (S. 46) erwähnten und in den folgenden ›Anlagen‹ gemeinten *Züricher Versuchs* einer ausländischen Unterschriftensammlung für das Neutestamentler Gutachten erhellt werden können. Zur Lage der Marburger Fakultät in jenen Jahren hätte der Herausgeber ferner meinem Beitrag über ›Hans Freiherr von Soden‹ in der von Ingeborg Schnack 1977 herausgegebenen Festschrift ›Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts‹ (S. 501–522) manche Einzelheiten entnehmen können. So erfreulich es ist, daß die heutige Theologische Fakultät an jene Glanzzeit von Bultmanns und von Sodens theologischer Führung erinnert, so wäre doch auch ein kritisches Wort des Herausgebers über das Zerbrechen der Fakultätseinheit Frühjahr 1934 am Platze gewesen, bis hin zu dem Leserbrief der kirchlich und theologisch emanzipierten Gruppe »To the Editor of the Times« im Januar 1936.

Ein Jahr nach Liebings Publikation erschien das Beiheft 4 der Zeitschrift

für Theologie und Kirche mit dem Titel ›Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert‹. Die Darstellung der Geschichte der »Evangelischen Theologischen Fakultät Tübingen in den Anfangsjahren des Dritten Reiches« kann hier nicht in allen Aspekten kritisch besprochen werden. Nur ein Thema aus den Beiträgen von L. Siegele-Wenschkewitz erfordert hier eine Stellungnahme, nämlich die Ausführungen über »G. Kittel und die Judenfrage« im Zusammenhang mit der Diskussion, ob es innerhalb der Evangelischen Kirche einen Arierparagraph geben darf. Die von der Verf. postulierte ›historische Methode‹ soll nicht in Frage gestellt werden, zu fragen ist nur, ob sie durch einen expliziten Vergleich mit den Handlungsmöglichkeiten anderer Fakultäten – sc. Bonn und Marburg – nicht zu adaequateren Beurteilungen gelangt wäre. Da das Marburger Gutachten zitiert wird – Verfasser war H. von Soden –, ebenso das Neutestamentler Gutachten ›Neues Testament und Rassenfrage‹ – Verfasser war R. Bultmann –, wäre eine sachliche Erörterung der theologischen Argumente möglich und notwendig gewesen.

Den beiden von Marburg ausgehenden Gutachten war das Erlanger Gutachten vom 25. 9. 1933 vorausgegangen. Es hatte für Zurückhaltung in der Einstellung von »Christen jüdischer oder halbjüdischer Abstammung« in kirchliche Ämter plädiert, ja hatte mit dem Topos der ›Schöpfungsordnung‹ faktisch dem Arierparagraphen Raum gegeben. Die Tübinger Fakultäts-Erklärung vom 1. 11. 1933 nimmt implizit auf beide Marburger Gutachten Bezug und macht die theologisch brisante Sachfrage, ob Judenchristen ein kirchliches Amt übernehmen dürfen, zu einer »Frage der Verwaltung« der Volkskirche. Daß außerdem im einleitenden Abschnitt der Tübinger Fakultät diese sich »einmütig« zu der Schrift ihres Mitgliedes Prof. D. Gerhard Kittel bekennt[1], – sc. ›Die Kirche und die Judenchristen‹, Stuttgart 1933 – wurde weithin in der deutschen Kirche und im Ausland als theologisches Versagen empfunden.

L. Siegele-Wenschkewitz ist der Vorwurf zu machen, sich nicht um die vorhandenen Quellen an richtiger Stelle bemüht zu haben. Zwar zitiert sie den hektographierten Rundbrief der Züricher Neutestamentler G. Schrenk und W. G. Kümmel vom 24. Oktober 1933, doch informierte sie sich nicht direkt bei dem Organisator dieser Aktion, W. G. Kümmel, sondern läßt dieses wagemutige (G. Schrenk und W. G. Kümmel waren Reichsdeutsche!) Handeln als ein im Tübinger Licht zweideutiges erscheinen, das eine Antwort der Tübinger Evang. Theologischen Fakultät erheischte.

[1] Mit Recht wird von der Verf. S. 52 Anm. 42 auf O. Bauernfeind's eigenständigen Weg außerhalb der ›Einmütigkeit‹ der Fakultät hingewiesen, der als einziger der Bekennenden Kirche angehörte.

Daß bei dieser ein falschverstandenes Nationalbewußtsein und ein irregeleitetes »Intaktheits«-Ideal leitend war, hätte gesagt werden müssen. Denn wo es um theologische Wahrheiten geht, die den *status confessionis* betreffen, darf die »Intaktheit« weder einer Fakultät noch einer Landeskirche Kriterium der Entscheidung sein.

2. Im Einverständnis mit W. G. Kümmel benutze ich diesen Anlaß, um aus seinen Akten einige kirchengeschichtlich wichtige Dokumente und Fakten mitzuteilen[2]. Grundlegend ist ein handschriftlicher Brief von Rudolf Bultmann an W. G. Kümmel – Zürich vom 16. 10. 1933: »Lieber Herr Kümmel! Ich muß Ihnen noch für Ihre Rezensionen (Delling und Kientzig) danken, denen ich zustimme. Da ich die ThLZ nicht halte, bin ich stets für solche Zusendungen dankbar! – Doch ist der Grund meines heutigen Schreibens ein anderer. Herr von Soden sagte mir, daß Sie und Herr Schrenk bereit seien, unsere Neutestamentler Erklärung »Neues Testament und Rassenfrage« zu unterzeichnen. Wir freuten uns herzlich darüber, hielten es aber für besser, wenn die Erklärung zunächst als die der deutschen (d. h. reichsdeutschen) Neutestamentler herausginge. Nun wäre es aber für unsere Situation sehr erfreulich, wenn wir zu unserer Erklärung die Zustimmung möglichst vieler außer-reichs-deutscher Neutestamentler bekämen. Daher wollte ich Sie fragen bzw. bitten, ob Sie von Zürich aus eine solche Zustimmungs-Erklärung ins Werk setzen könnten. Von hier aus läßt es sich schlecht machen; von Ihnen aus m. E. einfacher. Die Erklärung müßte dann m. E. nicht wie die unsere an möglichst viele deutsche Zeitschriften geschickt werden; denn die ausländischen Neutestamentler dürfen natürlich nicht den Schein einer Propaganda erwecken. Sondern ich würde vorschlagen, die Erklärung an *einer* Stelle drucken zu lassen. Abdrucken kann sie dann, wer will. Am besten eignen sich m. E. für die Veröffentlichung die ›Theologischen Blätter‹. – Ich will Ihnen, auch auf die Möglichkeit hin, daß Sie den Plan ablehnen müßten, die Adressen der skandinavischen Kollegen mitteilen. Die der englischen und amerikanischen können Sie sich gewiß beschaffen (bzw. an die betr. Universitäten schreiben).« (Es folgen Anschriften.)

»Wir freuen uns der Gemeinschaft, die uns durch Sie und andere Schweizer Kollegen bezeugt wird. Bitte grüßen Sie Herrn Schrenk, dem ich auch für seine letzte Zusendung zu danken habe, und dem ich bald schreiben werde.

Mit herzlichem Gruß

Ihr R. Bultmann«.

[2] Zugleich danke ich für die freizügige Erlaubnis, davon Gebrauch zu machen.

Das Datum des Briefes zeigt, daß diese Aktion von R. Bultmann eingeleitet wurde, nachdem die Unterschriftensammlung für das Marburger Neutestamentler-Gutachten abgeschlossen und das Dokument am 23. Sept. 1933 an die Öffentlichkeit gegangen war. W. G. Kümmel nahm die Anregung sofort auf und verfaßte, zusammen mit seinem Züricher Fachkollegen G. Schrenk den nachfolgenden Brief[3], der am 24. Okt. 1933 hektographiert an 70 Neutestamentler, zusammen mit dem Text des deutschen Neutestamentler Gutachtens, hinausging.

An die Dozenten des Neuen Testaments in Europa und Amerika.

Sehr verehrte Herren Kollegen,

Sie alle wissen, daß die evangelischen Kirchen Deutschlands in einem schweren Kampf stehen um die Reinheit ihrer Botschaft und die Möglichkeit biblischer Verkündigung. Ganz besonders ernst tritt dabei das Problem in den Vordergrund, ob das, was der Nationalsozialismus in der Judenfrage auf dem staatlich empirischen Gebiete vertritt, ohne weiteres auch auf die Kirche übertragen werden darf. Selbstverständlich wird niemand von uns vom Ausland her in diesen Kampf eingreifen wollen. Aber eine theologische Hilfeleistung können wir der deutschen Kirche doch darreichen.

Es ist durch die Lehre von der rassenmäßigen Gebundenheit alles menschlichen Wirkens in den weitesten Kreisen in Deutschland auch des Kirchenvolks und der Theologen eine Unsicherheit darüber entstanden, ob die Kirche bei ihren Gliedern und besonders bei der Auswahl ihrer Pfarrer nicht dieselbe rassenmäßige Ausschließlichkeit üben müsse, wie sie der Staat von seinen Beamten verlangt, d. h. ob der Arierparagraph auf die Pfarrer angewandt werden müsse oder dürfe. Und doch sollte es keinem Christen, der in der neutestamentlichen Offenbarung lebt, nur einen Augenblick zweifelhaft sein, daß in einer Kirche Jesu Christi nicht Blut und Rasse, sondern nur der Glaube und die persönliche Fähigkeit über die Eignung zum kirchlichen Dienst entscheiden dürfen. Darum ist es die Aufgabe des Augenblicks, daß die verantwortlichen Lehrer des Neuen Testaments diese selbstverständliche Wahrheit in ihrer unantastbaren Schärfe ans Licht stellen und bezeugen. Die Dozenten des Neuen Testaments an den deutschen Hochschulen haben denn auch diesen Weg beschritten, und ein sehr großer Teil der Fachgenossen hat beiliegende Erklärung unterschrieben. Diese Erklärung ist in einer großen Anzahl der kirchlichen Zeitschriften veröffentlicht worden.

Nun richten die deutschen Glaubens- und Amtsbrüder an uns Kollegen außerhalb Deutschlands die Bitte, sie in dieser Äußerung durch unser zustimmendes Urteil zu unterstützen. Sie glauben, dadurch besser bezeugen zu können, daß ihr Urteil nicht politischen Motiven entsprungen ist, sondern die unverfälschte Lehre des Neuen Testamentes wiedergibt. Unsere Bitte an Sie ist nun folgende: Prüfen Sie den beigelegten Wortlaut der Erklärung über »Neues Testament und Rassenfrage« und teilen Sie uns mit, ob Sie dieser theologischen Äußerung Ihre

[3] Die Aktion der beiden Züricher Neutestamentler bedeutete, daß sie sich politisch in Deutschland so exponierten, daß eine Berufung auf einen Lehrstuhl an deutschen Universitäten ausgeschlossen war und daß ihre Staatsangehörigkeit gefährdet wurde.

Zustimmung erteilen können. Es handelt sich dabei selbstverständlich nicht um einzelne Formulierungen dieser Erklärung, sondern um die Frage, ob Sie den Grundgedanken der Erklärung als zutreffende Wiedergabe der neutestamentlichen Botschaft anerkennen oder nicht. Wir würden dann die Antworten sammeln und eine Liste derjenigen Kollegen, die sich zustimmend äußerten, in einer deutschen theologischen Zeitschrift veröffentlichen, um so unsern deutschen Brüdern einen Hilfedienst zu leisten. Da die beiliegende Erklärung nebst einer ausführlicheren Äußerung der Marburger Theologischen Fakultät in Nr. 10 des laufenden Jahrgangs der »Theologischen Blätter« veröffentlicht worden ist, läge eine Veröffentlichung der zustimmenden Urteile in dieser Zeitschrift nahe; aber wir bitten, uns die Freiheit zu lassen, den vorwaltenden Umständen gemäß die Zeitschrift selbst zu bestimmen, in der wir Ihre Zustimmung veröffentlichen werden.

Wir hoffen, Sie durch diese Bitte nicht ungebührlich in Anspruch zu nehmen. Schreiben Sie bitte ganz offen Ihre Meinung, auch wenn Sie uns nicht zustimmen können. Eine möglichst baldige Antwort wäre darum erwünscht, weil wir baldigst unsere Liste veröffentlichen möchten. Sie können selbstverständlich auch in Englisch oder Französisch antworten. Ihre Äußerungen wollen Sie bitte adressieren an »Prof. Dr. Werner G. Kümmel, Zürich 7, Witikonerstraße 53, Schweiz«.

Mit kollegialem und brüderlichem Gruß
gez. D. G. Schrenk, Prof. der Theologie
Dr. theol. W. G. Kümmel, Prof. der Theologie[4]

Dieser Brief wurde von zwei Kollegen, R. Hoffmann, Wien und Wilh. Michaelis, Bern, unter Protest an deutsche Kollegen geschickt und führte zur Zurücknahme der Unterschriften der beiden Königsberger Gelehrten A. Juncker und J. Schniewind, sowie von Karl Heim, Tübingen (vgl. Liebing S. 46 und Siegele-Wenschkewitz S. 78). Vier weitere Neutestamentler lehnten explizit ab: G. Baldensperger, Straßburg, Carl Schneider, Riga, O. Seesemann, Dorpat und H. Wenschkewitz, Riga[5]. Von zwanzig Kollegen – meist in den USA – kam keinerlei Echo. Für eine Veröffentlichung der Zustimmung zum Gutachten ›Neues Testament und Rassenfrage‹ stellten Herbst 1933 folgende Kollegen ihren Namen zur Verfügung:

Aus England und *Schottland:* E. J. Bicknell, London, W. A. Curtis, Edinburgh, F. C. Burkitt, Cambridge, W. F. Howard, Birmingham, R. H. Lightfoot, Oxford, T. W. Manson, Oxford, N. Micklam, Oxford, C. An-

---

[4] Vorstehendes Rundschreiben war Herbst 1933 als Anlage eines Briefes von Karl Heim für Heft 12 der ›Theologischen Blätter‹ in den Fahnen bereits gesetzt, wurde aber im letzten Augenblick auf ausdrücklichen Wunsch Bultmann's in einem Brief an W. G. Kümmel vom 1. 11. 1933 zurückgezogen (die Fahnen befinden sich in den Akten von W. G. Kümmel). Sie waren als »Anlage III« für Sp. 375 f. geplant.

[5] Da die Motive der Absagenden nicht mehr bekannt sind, soll mit der Nennung der Namen nicht der Vorwurf einer Option zugunsten der Tübinger Position impliziert sein.

derson, Cambridge, R. H. Strachan, Cambridge, W. E. Wilson, Birmingham, B. L. Woolf, London.

Aus USA: H. Branscomb, Duke Univ., H. J. Cadbury, Bryn Mawr College, Morton S. Enslin, Crozer Theol. Seminary, G. P. Hedley, Hartford Theol. Seminary, H. Offermann, Philadelphia, A. C. Purdy, Hartford, A. T. Robertson, Louisville/Kent., W. H. Davies, Louisville.

Aus Frankreich: H. Clavier, Montpellier, O. Cullmann, Straßburg, M. Goguel, Paris, J. Héring, Straßburg.

Aus den skandinavischen Ländern: R. Asting, Oslo, L. Brun, Oslo, E. Frövig, Oslo, A. Fridrichsen, Uppsala, O. Moe, Oslo, H. Mosbech, Kopenhagen, F. Torm, Kopenhagen.

Aus Holland: H. M. van Nees, Leiden, G. A. van den Berg van Eysinga, Utrecht.

Aus Lettland: K. Kundsin, Univ. Riga.

Aus der Tschechoslowakei: F. Žilka, Prag.

Aus Ungarn: K. v. Erdös, Debrecen.

Aus der Schweiz: P. Comtesse, Neuchâtel, E. Gaugler, Bern, K. G. Goetz, Basel, W. G. Kümmel, Zürich, R. Lichtenhan, Basel, E. Morel, Neuchâtel, P. W. Schmiedel, Zürich, G. Schrenk, Zürich, Eb. Vischer, Basel.

Es schien mir notwendig, die Namen und Zahlen, die ein überwältigend positives Echo auf die Aktion bedeuteten, zu bringen, zumal in dem Beitrag Siegele-Wenschkewitz versucht wurde, die ausländische Empörung zu verharmlosen (S. 77 Anm. 24). Ferner wird aus den Formulierungen der Verf. nicht einsichtig, ob es sich um ein Zitat aus der NS-Presse oder aus einem nicht explizit gemachten Brief jener Zeit handelt, da Anführungszeichen fehlen: »Die Unterschriftenaktion, die die beiden Zürcher Kollegen in Gang gebracht haben, wird als eine Einmischung von außen in die inneren Angelegenheiten Deutschlands und der Deutschen Evangelischen Kirche angesehen. Affektiv wird sie in die Nähe der Greuelpropaganda gerückt. Um diese abzuwehren, war schon (in der offiziellen Sprachregelung) der Judenboykott vom 1. April organisiert worden. Gegenüber den anderen Völkern, die dem deutschen Volk seine nationale Erhebung neiden und deshalb Schauermärchen und Greuel über die Lage in Deutschland verbreiten, schließen sich in berechtigter Abwehr die Reihen der Volksgemeinschaft« (S. 78). Man vermißt hier eine Quellenangabe, da ja die sog. »Schauermärchen« und »Greuel« allerorts bekannte Vorkommnisse betrafen.

Nicht uninteressant ist, daß auch der immer aktive *Bischof Bell* von *Chichester*, Vorsitzender des Executivausschusses der Stockholmer Konferenz, in dieser Angelegenheit an den Reichsbischof Müller schrieb, ein

Brief, der später in der ›Times‹ vom 13. Nov. 1933 abgedruckt worden ist. Er kam mir aus den Akten Hans von Sodens zum Kirchenkampf zur Kenntnis:

»Die Annahme des Arierparagraphen durch die Preußische Synode und einzelne andere Synoden ist für uns und unzählige Christen ein großes Ärgernis (shock) gewesen. Es ist ein großes Ärgernis, daß Pfarrer und kirchliche Beamte und Kirchenglieder ihrer Stellen in der Kirche beraubt und zu ausgestoßenen und niederen Christen gemacht werden, einfach weil sie Juden von Geburt oder jüdischer Abstammung sind. Das Ärgernis ist um so tiefer, als die Kirche, welche so die Rasse zu einem bestimmenden Faktor in ihrem Christenland macht, nicht eine Kirche von geringer Bildung oder eine unreife Kirche ist, sondern eine Kirche, deren Wissenschaftlichkeit und evangelischer Eifer Gegenstand der Bewunderung in der Christenheit gewesen ist. Ich bin sehr froh, daß *ein großer Teil von Professoren des Neuen Testaments an deutschen Universitäten einen diesbezüglichen öffentlichen Protest erhoben hat.*

Der andere Punkt, auf den ich hinweisen muß, ist jener, welchen 2000 deutsche Pfarrer in ihrer Erklärung an die Nationalsynode in Wittenberg dargelegt haben. Es genügt uns, folgenden Satz zu zitieren:

»Auf entscheidend wichtigen Synoden hat die jetzige Mehrheit den Vertretern der Minderheit die gründliche Beratung und freie Aussprache versagt, auch bei Fragen, die das innerste Wesen der Kirche und ihren Auftrag berühren. Das kirchliche Leben steht seit einigen Monaten unter dem Druck der Gewalt einer kirchlichen Gruppe. Es darf aber nicht sein, daß die Kirche Jesu Christi unter Verleugnung der brüderlichen Liebe durch Herrschaft der Gewalt zu einem Reich dieser Welt wird«.

Eine solche Unterdrückung oder Mundtotmachung von Anschauungen, welche der herrschenden Gruppe entgegengesetzt sind, ist ein großes Ärgernis für die anderen Kirchen und für alle Christen, welche für die freie Predigt des Wortes Gottes und für die Freiheit ihrer Prediger eintreten. Ist es nicht möglich, daß Sie angesichts der schweren auf dem Spiel stehenden Folgen nun endlich erklären und durch Ihr Handeln zusichern, daß eine solche Unterdrückung und Mundtotmachung von Gegnern einerseits und eine solche Diffamierung von Kirchengliedern jüdischer Abstammung andererseits nicht mehr stattfinden wird, so lange Sie Reichsbischof in der deutschen Kirche sind?«

Es zeigt sich, daß seinerzeit nicht allein Gerh. Kittel, sondern die damalige Tübinger Evang. Theol. Fakultät, durch K. Fezer irregeleitet, sich theologisch nicht verantwortlich verhalten und ökumenisch wie international in der öffentlichen Beurteilung der Judenfrage innerhalb der Kirche als reine »Verwaltungsmaßnahme« sich eine schwere Blöße gegeben hat[6].

3. In den folgenden Monaten spitzte sich die Frage nach *›Bekenntnis und Verfassung in den evangelischen Kirchen‹* immer mehr zu, da es ein tak-

[6] Man vgl. noch außer R. Bultmann, Der Arierparagraph im Raume der Kirche, in: Liebing aaO, S. 32–45, die Stellungnahme von Martin Buber, Zu Gerhard Kittels »Antwort«, in: Theol. Blätter 12, 1933, 370–371.

tischer Schritt der ›Deutschen Christen‹ und der NS war, alle Fragen der Kirche als den Glauben an Christus nicht berührende ›Verwaltungsmaßnahmen‹ hinzustellen. Gegen diese Tendenzen, die sich mit der Einführung eines diktatorischen Führerprinzips verbanden, haben sich kurz *vor* der Barmer Synode (24.–31. 5. 1934) noch einmal 35 deutsche Theologie-Professoren, aus sehr verschiedenen theologischen Traditionen kommend, zusammengefunden, um öffentlich gegen eine Politisierung der Evangelischen Kirche Stellung zu nehmen. Federführend war Hans von Soden (– einige Zusätze stammten von H. Schlier –); v. Soden hat auch den Druck und die Versendung von Marburg aus geleitet und verantwortet. Obgleich der Text dieser Stellungnahme in dem Sammelwerk von K. D. Schmidt ›Die Bekenntnisse des Jahres 1934‹, Göttingen 1935, 81–83 abgedruckt ist, soll er hier noch einmal in Erinnerung gebracht werden, da einige Sätze auch heutige Tendenzen in Theologie und Kirche treffen. Unter dem oben gegebenen Titel »Bekenntnis und Verfassung . . .« heißt es:

Bekenntnis und Verfassung in den evangelischen Kirchen.

Wir unterzeichneten Lehrer der Theologie halten es für die unabweisbare Pflicht unseres Amtes, gegen den von der derzeitigen Kirchenregierung eingeschlagenen Weg der Neuordnung der Deutschen Evangelischen Kirche Einspruch zu erheben. Wir weisen darauf hin, daß die Hl. Schrift und die reformatorischen Bekenntnisse auch in den Fragen der Ordnung der Kirche Beachtung fordern. Wir erklären, daß sowohl nach lutherischem wie nach reformiertem Glauben folgende Grundsätze bei der Neuordnung der Kirche festgehalten werden müssen:

I.

Die Verfassung der Kirche hat wie die Ordnung des Gottesdienstes und des geistlichen Lebens der Kirche insofern eine unablösbare Beziehung zu Schrift und Bekenntnis, als ihr die Aufgabe zukommt, das kirchliche Handeln, in dessen Mitte die Verkündigung des Wortes Gottes steht, zu schützen und zu fördern, wobei sie in ihrer positiv-rechtlichen Gestaltung nicht einfürallemal durch Schrift und Bekenntnis festgelegt ist. Es geht somit nicht an, eine »bekenntnismäßige Bindung der Kirchenordnung« nur für »gewisse reformierte Gruppen« zuzugestehen, und es ist in der gegenwärtigen Lage ohne praktische Bedeutung, wenn lutherische und reformierte Lehre über die Maßgeblichkeit der urchristlichen Verfassungsbildung im apostolischen Zeitalter verschieden urteilen. Deshalb muß nach allgemein reformatorischen Grundsätzen die Kirche zu jeder Zeit allein nach *den* Gesichtspunkten geordnet und verfaßt werden, die sich aus dem Gedanken des Schutzes und der Förderung des kirchlichen Handelns ergeben (CA VII; FC ep. X 4, Sol. Decl. X 9). Die Rede, daß die »äußere Ordnung der Kirche« mit Glauben und Bekenntnis nichts zu tun habe, führt nicht weniger irre als das Urteil, daß »der Kampf um die äußere Ordnung« nicht »mit geistlichen Argumenten ausgefochten« werden dürfe. Der

Versuch, der Kirche eine rein formal-politische »Einheit« aufzuzwingen, führt nicht zur »einheitlichen Zusammenstellung aller vorhandenen Energien«, sondern zerstört die Kirche nicht weniger als das Bestreben, sie von einer bürokratisch-juristischen Zentrale leiten und bewahren zu lassen.

Wie wenig im übrigen selbst diese selbstgewählte Grenze zwischen »äußerer« Ordnung und innerem Glaubens- und Bekenntnisstand der Gemeinde auf die Dauer beachtet werden dürfte, verraten die verschiedenen Ankündigungen reichsbischöflicher Eingriffe in die durch die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche den Landeskirchen gewährleistete Selbständigkeit im Kultus (reichsbischöfliche Einführung eines Einheitsgesangbuches und einer Einheitsliturgie).

II.

Die Kirche hat nach reformatorischem Bekenntnis nur eine Aufgabe: das Evangelium zu verkündigen. Der Staat hat nach reformatorischem Bekenntnis nur eine Aufgabe: die irdische Ordnung zu bewahren und zu pflegen. Deshalb ist zwischen Kirche und Staat – um des Wohles der Kirche und des Staates willen – eine klare Unterscheidung der Aufgaben und des Zieles, aber auch der Mittel, sie durchzusetzen, nach reformatorischem Glauben festzuhalten (CA XVIII). Das schließt nicht aus, sondern ein, daß die Kirche dem Staat den ganzen schuldigen Gehorsam als der weltlichen Obrigkeit in Sachen der Obrigkeit leistet, und daß der Staat der in diesem Sinne gehorsamen Kirche ihre Verfassung rechtlich garantiert. Das schließt aber aus, daß die »starke innere Verbundenheit zwischen Staat und Kirche« dahin verstanden wird, daß die Kirche die Weltanschauung des Staates und der Partei zu verkünden habe, und daß die Verfassung der Kirche den Formen des Staates anzugleichen sei. Die Kirche ist nicht die Stätte politischer Propaganda, sowenig wie die Stätte politischer Opposition, sondern die Stätte der reinen und Gott verantwortlichen Verkündigung des Wortes Gottes an das Volk, das sich zum Evangelium bekennt.

III.

Sowohl nach reformierter als auch nach lutherischer Lehre wird die Kirchengewalt auf Erden durch die Gemeinde der Kirche Jesu Christi ausgeübt, in dessen Dienst sie einzelne zu Ämtern beruft (Ap. Conf. XIII, 12; Art. Smalc. Tract. 67. 72; vgl. 24). Sie hat daher auf Grund des allgemeinen Priestertums der Gläubigen die Pflicht, beim Versagen der Amtsträger selbst einzugreifen (CA XVIII, 23; Art. Smalc. Tract. 66. 67; M. Luther, Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht oder Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift 1523; Von den Konziliis und Kirchen 1539). Die Gemeinde aber und das geistliche Amt, innerhalb dessen es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Bischöfen, Pfarrern und anderen Amtsträgern gibt (Art. Smalc. II, art. 4; Tract. 61–66), sind in allem Urteilen und Handeln an die Hl. Schrift gebunden (Ap. Conf. XXVIII, 20), die die entscheidende Instanz in der Kirche darstellt (FC. Ep. u. Sol. Decl.: Von dem summarischen Begriff, Regel und Richtschnur . . .).

In der evangelischen Kirche ist deshalb das Führerprinzip ein schrift- und bekenntniswidriges Prinzip, das bisher noch nie in ihr anerkannt worden ist; es ist untragbar, daß kraft dieses Prinzips die Kirche nach dem absoluten, nur

sich selbst verantwortlichen, jeden Einspruch, selbst wenn er auf Grund der klaren Worte der Hl. Schrift und des Bekenntnisses erhoben wird, niederschlagenden Willen des Reichsbischofs regiert werden soll. Luther und Calvin waren gewiß die geistlichen Führer in der Kirche ihrer Zeit, aber gerade sie haben niemals aus der Gabe und aus der tatsächlichen Stellung ein Prinzip gemacht, das sich in der »äußeren« Ordnung »auswirken« und ein Amt begründen soll.

Die verhängnisvollen Folgen eines solchen ungeistlichen Führerprinzips werden bereits sichtbar:

1. Unter ihm werden vielen Gemeinden Prediger, die in Verantwortung gegen Amt und Gemeinde für die Geltung von Bekenntnis und Ordnung der Kirche eingetreten sind, ohne geordnetes Verfahren durch das Gutdünken des Reichsbischofs genommen.
2. Die freie öffentliche Aussprache in Presse und Versammlung über den christlichen Glauben und seine Auswirkung auf die Ordnung der Kirche wird Gemeinden und Pfarrern als Unbotmäßigkeit verboten und z. T. mit Hilfe weltlicher Gewalt zu unterbinden versucht. Auch Gottesdienste ,die der Stärkung der Gemeinde im Bekenntnis dienen sollten, hat man verhindert und dem Kirchenvolk die Kirche gesperrt. Es geht nicht an, von unangetasteter Freiheit des Glaubens und Bekennens zu reden, wenn Gemeinden und Pfarrer unter die ungeistliche Diktatur einer säkularisierten Hierarchie gestellt und wenn notgedrungene Beschwerden über Irrlehre und Gewalt als »Auflehnung gegen die notwendige äußere Ordnung« der Kirche geahndet werden.
3. Sogar das in der Kirchenordnung gesetzte Recht als solches wird von den Trägern des Kirchenregimentes, die zu seinen Hütern bestellt sind, nicht gehalten, sondern gebrochen. Es tut der Ehre der evangelischen Kirche, in der alles ehrbar und ordentlich zugehen soll, Abbruch, wenn staatliche Gerichte und juristische Gutachten den Anordnungen des Reichsbischofs die Rechtsgrundlage absprechen müssen. Die Wiederherstellung des von der Reichsregierung bestätigten und verbürgten Rechtes der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 14. Juli 1933 erscheint daher als erste Bedingung für eine Befriedigung der evangelischen Kirche.

Umfassender Zusammenschluß und verantwortliche Führung der Deutschen Evangelischen Kirche sind durch den Evangelischen Grundsatz des an die Schrift gebundenen allgemeinen Priestertums und der darauf gegründeten Verantwortung der Gemeinde und der Amtsträger keineswegs ausgeschlossen. Sie haben aber dadurch ihre echte Vollmacht zu erweisen, daß sie bei den Verbundenen und Geführten den Gehorsam des Vertrauens und der gewissensmäßigen Überzeugung finden. In der Kirche der Reformation sind Einheit ohne Wahrheit und Führung ohne eigenen Gehorsam Sünde. Wo es zum Bekenntnis und Ärgernis geht, gilt nicht Freiheit, sondern Entscheidung: Nihil est adiaphoron in casu confessionis vel scandali.

Den 23. Mai 1934

Barth, Bonn, Begrich, Leipzig, Bornhäuser, Marburg, Bultmann, Marburg, Deissmann, Berlin, Deissner, Greifswald, Fitzer, Breslau, von der Goltz, Greifswald, Günther, Marburg, Hermann, Greifswald, Hölscher, Bonn, Horst, Bonn, Jeremias, Greifswald, Jülicher, Marburg, Lietzmann, Berlin, Lütgert, Berlin, Lohmeyer, Breslau, Maurer, Marburg, Mulert, Kiel, Noth,

Königsberg, Schaeder, Breslau, Schlier, Marburg, Schmidt, Kiel, Schmitz, Münster, Schniewind, Königsberg, Schultze, Greifswald, Schulz, Kiel, Schuster, Hannover, Sellin, Berlin, Sippell, Marburg, von Soden, Marburg, Strathmann, Erlangen, Weber, Bonn, Wolf, Bonn, Zscharnack, Königsberg.

4. Die im Vordergrund stehende Neutestamentler-Erklärung und die auf eine Initiative R. Bultmanns hin von den Züricher Kollegen G. Schrenk und W. G. Kümmel durchgeführte Unterschriften-Aktion im Blick auf den ›Arierparagraphen in der Deutschen Evangelischen Kirche‹ zeigten in zweierlei Hinsicht Entscheidendes:

a) Von einem ›Antijudaismus bei Bultmann‹ zu reden[7] stellt historische Fakten auf den Kopf und verkennt ohne Wissen um die Persönlichkeit, daß gerade bei Bultmann das konkrete Umsetzen neutestamentlicher Einsichten in das Leben der Kirche und des einzelnen Christen und gegen den Opportunismus theologischer Gruppierungen keine Rücksicht auf eigene Sicherheit kannte. Oder will man behaupten, daß Philosemiten wie Bultmann wissenschaftlich ›antijudaistisch‹ sein können? Martin Buber hat davon ebensowenig gespürt wie Erich Auerbach, Erich Frank, Paul Friedländer, Hans Jonas und andere mehr. Bultmann exponierte sich durch seine Aktionen ebenso wie sein Freund und Kollege von Soden, indem er sich für das volle Heimatrecht der jüdischen Brüder in der Kirche einsetzte, und zwar in einer Weise, wie es heute kaum einer mehr zu tun Gelegenheit hat.

b) Die aus den Dokumenten um den Arierparagraphen deutlich werdenden Unterschiede zwischen der Tübinger und Marburger Argumentation demonstrieren, daß einerseits nur politisch argumentiert wird (vgl. die beiden ›Gesichtspunkte‹ bei Siegele-Wenschkewitz S. 78 f.), andererseits nur theologisch (vom neutestamentlichen Text bis in die praktisch-theologische Verwirklichung) – ohne jede Analyse von Strukturen. Das in unserer Gegenwart zutiefst zu Bedenkende liegt m. E. darin, daß diese damals durchschlagende theologische Argumentationsweise der Marburger, welche die kirchliche und theologische Wahrheit am Kanon der Schrift mißt, heute innerkirchlich und ökumenisch kaum noch praktiziert wird.

Die hier besprochenen Dokumente stammen alle noch aus der Anfangszeit vor »Barmen« und vor der öffentlichen Konstituierung der Bekennenden Kirche. Es war der von Jahr zu Jahr schwieriger werdende Versuch, dem theologischen Gewissen folgend gegen eine als Unrecht erkannte

[7] Vgl. auch die deutliche Widerlegung durch E. Grässer, in ›Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft‹ 67 (1978) 419–429 auf den Beitrag von P. v. d. Osten-Sacken, Rückzug ins Wesen und aus der Geschichte. Antijudaismus bei Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann, ibid. 67 (1978) 106–122.

Politik, quer durch alle bisher geltenden Gruppierungen von konservativ, liberal, dialektisch hindurch, für die Erhaltung der Wahrheit und Freiheit wenigstens innerhalb der Kirche einzustehen.

Rudolf Bultmann als Lehrer und Mensch

Die letzten vier Jahrzehnte theologischer Wissenschaft haben entscheidend durch das wissenschaftliche Werk Bultmanns ihre Prägung erhalten. Um 1920 war er einer der entschiedensten Vertreter der in Deutschland entwickelten „Formgeschichtlichen Methode", ab 1924 wurde er zum neutestamentlichen Exponenten der „Dialektischen Theologie", ab 1941 war er mit seinem Programm der Entmythologisierung derjenige, der die hermeneutische Frage in den Vordergrund der theologischen Diskussion stellte. Bei allen unsere Zeit theologisch prägenden Vorstößen war Bultmann also maßgebend beteiligt, wenn nicht gar ihr Hauptrepräsentant. Seine theologischen Anregungen beschränkten sich nicht auf Deutschland. Die Reichweite der von ihm ausgehenden Impulse geht bis in die Vereinigten Staaten, nach Japan, Südafrika und vor allem in die Länder Europas, wenn auch in verschiedenem Ausmaß; nach Schottland und in die Schweiz stärker als nach England und Schweden, nach Dänemark und Frankreich stärker als nach Holland, Belgien und Norwegen. Auch die katholischen Gelehrten befassen sich zunehmend mit Bultmanns Arbeit, und endlich ist sie auch für die jüdische Theologie fruchtbar geworden. Die in Deutschland nur scheinbar stiller gewordene Auseinandersetzung über die Entmythologisierung bedeutet nicht, daß dies Thema der Theologiegeschichte angehöre; vielmehr ist die Auseinandersetzung im Ausland vielfach erst jetzt in Gang gekommen, und in Deutschland läuft das sachliche Anliegen Bultmanns unter dem zutreffenden Thema der theologischen Hermeneutik und der existentialen Interpretation weiter; ja, die Auseinandersetzung ist z. B. in der Diskussion um die theologische Relevanz des historischen Jesus an einem Kernpunkt der hermeneutischen Frage angelangt. Und auch die Frage nach dem historischen Jesus geht ja – in Weiterführung von M. Kähler und Aufnahme von Anregungen W. Herrmanns – auf Bultmann selbst zurück. Aber es soll hier nicht zur Unzeit Bultmanns Bedeutung für unser Jahrhundert historisierend untersucht werden. Sein Lebenswerk ist noch nicht abgeschlossen; wir warten noch auf den Kommentar zu den Johannesbriefen, auf die abschließende Bearbeitung seiner „Theologischen Enzyklopädie" und nicht zuletzt auf die Fortsetzung seiner Berichte über die Neutestamentliche Theologie in der Theologischen Rundschau. Und

wie Bultmanns Lebenswerk schließlich einmal in der Theologiegeschichte dastehen wird, vermag jetzt niemand zu sagen. Nur eines ist sicher: keine kommende Generation wird an seinen Arbeiten vorbeigehen können.

Die Fragestellung

Das Thema, das uns gestellt ist, fragt nun aber in anderer Richtung. Es soll nicht über den theologischen Ertrag seines Werkes, sondern über den Lehrer und Menschen Rudolf Bultmann gehandelt werden. Und hier stehen wir vor der erheblichen Schwierigkeit, daß eine Art Eulogium zum 75. Geburtstag verfaßt werden soll. Der literarischen Gattung solcher ins Biographische vorstoßenden Aufzeichnungen entsprechend, könnte dabei schließlich ein byzantinistisch oder eusebianisch getöntes Bild herauskommen, was dem Schreiber eine kräftige Zurechtweisung eintragen würde. Andererseits würde eine rein historisch-kritische Behandlung des Gegenstandes eine hypothetisch zu setzende Distanz erfordern und nur mit einem großen Aufwand an psychologischer Abschirmung erreicht werden, was bereits durch die „Psychologie" als solche erneut zur Kritik führen würde. Und ferner hat man ja auch in Marburg gelernt, daß der Versuch einer nur Fakten aneinanderreihenden Objektivität an den Grundeinsichten der Hermeneutik vorbeigeht und der Aufgabe eines Verstehens nie gerecht wird. Und endlich sollte man sich auch darin keiner Naivität hingeben, daß unser Augenmerk letztlich allein auf die theologischen Impulse und bleibenden Einsichten zu richten ist und nicht auf die Persönlichkeit, die als nicht verschlüsselbare Individualität dahintersteht.

Eigentlich hätten wir mit diesen Vorbemerkungen das Unsachgemäße der Themastellung erwiesen und die Aufgabe erledigt. Aber das wäre wohl doch ein Ausweichen vor einem sachlich begründeten Auftrag. Denn es gilt ja nicht nur, den alten Marburger Studenten selbst Gesehenes und Erlebtes in wache Erinnerung zu rufen, sondern auch denen die Einheit von Lehrer und Mensch zu bezeugen, die Bultmann nur aus seinen Büchern oder der Diskussion über die Entmythologisierung kennen, oder die vielleicht nur das Echo der vor zehn Jahren im Deutschen Pfarrerblatt aufgefahrenen ‚realtheologischen' Artillerie hörten. So stellen wir uns die Frage: Wie steht es um das „und" in der Themastellung? Das heißt nicht, daß wir zunächst den Lehrer und dann den Menschen „abhandeln"; so verfahrend würden wir gleich im Ansatz fehl gehen, weil ja dieser Lehrer nicht einfach dozierender und sich explizierender Intellekt ist, sondern vor allem ein echter Mensch, der nichts anderes sein will und ist als eigentliche menschliche Existenz.

Lehre und Leben

Damit aber sind wir bereits bei der Antwort auf die Frage angelangt: Die besondere Gabe Bultmanns ist es, | daß er keinen Bruch zwischen Leben und Lehre erkennen läßt oder besser gesagt: er versucht zu leben, was er lehrt – und es gelingt ihm besser als vielen anderen. Um dies zu zeigen, wollen wir uns einige Beispiele seines Wirkens als Lehrer und Mensch vor Augen stellen und in weniger bekannte Dimensionen hineinzuleuchten suchen.

Für den Leser von Bultmanns Aufsätzen und Vorträgen ist es gewiß kein Geheimnis, daß er einige Paulus- und auch Johannesstellen mehrfach und mit Unterstreichung zitiert und interpretiert. Dazu gehört auch die das Verhältnis des Christen zur Welt so trefflich mit dem fünfmaligen ὡς μὴ charakterisierende Stelle I. Kor. 7, 29 ff. In der Neutestamentlichen Theologie greift man auf diese Verse zurück, um das Wesen der eschatologischen Existenz nach Paulus von hier aus zu interpretieren und zugleich auch des Christen Freiheit von der Welt und für ein eigentliches Leben in der Welt aufzuzeigen. Die Forderung dieser Stelle ist für Bultmanns eigenes Verhältnis zur Welt und für die Distanz von sich selbst verbindlich geworden. Mit Gleichmut und Gelassenheit empfängt er ihn zum Ketzer verurteilende Briefe, oder nahm er Drohungen der Partei in den dreißiger Jahren zur Kenntnis. Nicht zu Unrecht diagnostizierte vor einigen Jahren ein amerikanischer Arzt Bultmann auf eine ihn selbst verblüffende „Krankheit": „You suffer from equanimity". Gewiß, solche Haltung ließe sich auch als Phänomen aus der Stoa belegen. Aber dann müßte sie wie beim stoischen Weisen Ergebnis der Pflege einer Tugend sein, die durch Abschirmung gegen die Außenwelt erarbeitet wird. Bultmann aber findet seine Freiheit gerade in der Begegnung; er holt sie nicht aus den Urgründen der Seele, sondern aus dem jeweils neu zu vollziehenden Entschluß, sich unter dem Wort zu verstehen. Es ist eine christliche Freiheit, weil sie nicht selbst gebaut, sondern als Geschenk aufgenommen ist.

Was für uns junge und alte Studenten Bultmanns Vorlesungen und Seminare so anziehend und fruchtbar macht, ist seine unerbittliche Ehrlichkeit dem Text und seine Offenheit auch den überraschendsten Fragen der Teilnehmer gegenüber, verbunden mit dem Gespür für unfundierte Klugrednerei. Gegenüber effekthaschenden Aphorismen, die in die Diskussion geworfen werden, erhebt sich – nach einem bedenklichen Zug an der Pfeife – die kritische Frage: „Wie meinen Sie das? Wollen Sie es bitte näher begründen?" Gelegenheit zum Ausweichen gibt es nicht, wohl aber zum Widerspruch. In Vorlesungen wie Seminaren zeigt sich keine Tendenz zur Vollständigkeit der Materialausbreitung, das Besondere ist vielmehr, daß der Hörer hineingezogen wird in eine Denkbewegung, teilnehmen darf an einem wissenschaftlichen Ringen um

Verstehen, an philologischem Differenzieren und sachlichem Nuancieren, wobei immer die Kernfrage nach dem Kerygma und dem christlichen Selbstverständnis leitend bleibt. Der Erfolg Bultmanns als Lehrer zeigt, wie richtig es ist, sich im Niveau der Vorlesungen und Seminare um des Effektes willen nicht grundsätzlich auf Anfangs- oder Mittelsemester einzustellen. Er zwingt die Hörer, Anschluß an sein Niveau zu suchen. Und gerade weil er besonders von seinen Promovenden mehr fordert als manch anderer, darum kamen zu ihm diejenigen, denen es nicht um raschen Titelgewinn, sondern um kritische und allseitige Schulung ging. Die Zahl derer, die bei Bultmann promovierten und im engeren Sinne seine Schüler sind, ist größer als bei irgendeinem anderen Neutestamentler unserer Gegenwart.

Bultmanns Lehrertätigkeit war nicht auf die Räume der Universität beschränkt. Trotz der großen Hörerzahlen kam man zu Bultmanns ins Haus. Ob Student, ob Assistent oder Dozent – weder die Kombinierung bei Einladungen, noch die Zeit zu Besprechungen wird danach bemessen. Eine unterschiedslose Annahme des Menschen ist natürliche Selbstverständlichkeit geblieben, auch über konfessionelle Grenzen hinweg. Das offene Gespräch und die Musik geben jeder solchen Einladung ein besonderes Gepräge. Und schließlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß nicht Bultmann allein solchen häuslichen Begegnungen das Besondere mitteilt, sondern daß es die durch die ganze Familie gegebene und besonders von seiner Frau ausgehende liebevolle und heitere Atmosphäre ist, die die Besucher umfängt. Auch wie sich beide ergänzend unermüdlich mit Rat und Tat für Freunde in Notsituationen einsetzen, muß einmal, für viele dankend, gesagt werden.

Jede akademische Tätigkeit eines Lehrers ist geprägt durch die Vielfalt der Anregungen, die er bewußt oder unbewußt ausstrahlt. Bei Bultmann sind die Anregungen zugleich beträchtliche Anforderungen an seine Hörer Anforderungen, die er als Theologe, Philologe, Historiker und Philosoph stellt. Es lassen sich diese Disziplinen jedoch nicht einfach der Theologie als nur dienstbar gemachte Hilfsdisziplinen unterordnen, sondern sie sind inhaerente Glieder der wissenschaftlichen Methode als ganzer, freilich zusammengehalten durch die leitende theologische Frage. Und da Bultmann als neutestamentlicher Theologe zugleich eine starke systematische Begabung mitbrachte, und diese dauernd in den Dienst einer engeren Verbindung von Exegese und systematischer Theologie stellt, so hat er entscheidend dazu beigetragen, daß heute die Neutestamentliche Wissenschaft in Deutschland aus der Enge einer nur historisch-philologisch arbeitenden Disziplin herausgetreten ist.

Bultmanns über das enge Fachgebiet hinausreichende Interessen spiegeln sich in Begegnungen, deren entscheidende für den Bultmann, wie wir ihn kennen, Anfang der zwanziger Jahre stattfanden. Nachdem er Karl Barth bereits in dessen Studienjahren zu Marburg, Gogarten 1920

in Eisenach bei einer Tagung der „Freunde der Christlichen Welt" begegnet war, traf er mit beiden 1922 im Hause eben dieses Kreises in Elgersburg, Thüringen, zusammen. Es sind die Jahre der Entfaltung der dialektischen Theologie und der in der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" sich niederschlagenden Bewegung. Es folgten Zeiten häufiger Aussprachen und Vortragsbegegnungen. Zu Bultmanns Vortrag von 1924 „Die liberale Theologie und jüngste theologische Bewegung" (Glaube und Verstehen, Band I, S. 1 – 25; programmatisch beginnt hiermit die Aufsatzsammlung und für Bultmann selbst die aktive Mitarbeit an dieser Bewegung) kam Karl Barth mit einer Gruppe Göttinger Studenten nach Marburg. Das Erregende solcher zu theologischen Tagungen sich ausweitenden Besuche war, daß sie sich in der Hochburg der liberalen Theologie ereigneten, und daß die Wendung zur Dialektischen Theologie den Verdacht erwecken konnte, daß eine Preisgabe freier und echter Wissenschaft vor sich gehe. Die sachliche Fortsetzung des genannten Vortrages gab Bultmann 1927: „Die Bedeutung der ‚dialektischen Theologie' für die neutestamentliche Wissenschaft" (Glaube und Verstehen, Band I, Seite 114 bis 133). Gerade diese Vorträge – wie Bultmanns Bücher – machen deutlich, daß es nicht um eine Preisgabe der historisch-kritischen Methode als solcher ging, auch nicht um eine Entlassung der Religionsgeschichte aus dem Bereich der Exegese, sondern daß die Frontstellung gegen eine mit der historisch-kritischen Methode verbundene theologische Vorentscheidung gerichtet war: Die liberale Theologie sah im Christentum ein Phänomen der allgemeinen Religionsgeschichte, im christlichen Glauben nur die Sonderform eines „religiösen A-priori" (Troeltsch, R. Otto). Die dialektische Theologie hingegen erkannte im christlichen Glauben die Antwort auf das in Jesus Christus gesprochene Wort Gottes und faßte die Theologie als eine Wissenschaft, deren Gegenstand nicht Gott, sondern sein Wort sowie der hiervon getroffene Mensch ist (vgl. „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" Glaube und Verstehen, Band I, S. 26 – 37). Wie sich diese | theologische Einsicht in der exegetischen Arbeit auswirkt, zeigen exemplarisch Bultmanns Kommentar zum Johannesevangelium und seine Theologie des Neuen Testaments.

In diese Zeit des theologischen Aufbruchs gehört das Zusammensein von Bultmann und Martin Heidegger, der von 1923 – 28 in Marburg wirkte. Die Aussprachen führten dazu, daß Heidegger an Bultmanns Seminar teilnahm (über Paulus – die Vorarbeiten für den Paulus-Artikel in RGG^2) und dieser an Heideggers Seminar über Fragen der Geschichtsphilosophie. Vorher bereits hatte Bultmann mit Nicolai Hartmann und später besonders mit Erich Frank enge Verbindung und auch mit den drei Marburger Privatdozenten der Philosophie: Hans-Georg Gadamer, Gerhard Krüger, Karl Loewith. Es wäre freilich falsch, aus dieser engen Nachbarschaft zu schließen, daß sich hier die philosophischen Einsichten

mit den theologischen der dialektischen Theologie vermengt hätten. Vielmehr liegt die zweifellos entscheidende Bedeutung von Bultmanns Begegnung mit Heidegger darin, daß sie zur Klärung der Begriffe führte, die beim Reden über die menschliche Existenz – auch über die gläubige Existenz – der Sache adaequat sind. Die Aufnahme und Weiterentwicklung der phänomenologischen Kategorien und sachgemäßen Begriffe, nicht die Übernahme eines philosophischen Systems und eventuell gar eines „philosophischen A-priori" ist also die Frucht dieser Diskussionen. Was als „existentiale Interpretation" bekannt ist und die positive Seite der Entmythologisierung bezeichnet, ist nicht eine Interpretation in Aufnahme existenzphilosophischer Ergebnisse, sondern das Programm einer der Sache gerecht werdenden Hermeneutik.

Stellung im kirchlichen Leben

Das meiste des bisher Berührten gehört mehr zur wissenschaftlichen Biographie des Lehrers im Bereich der Universitas. Das Leben und die Geschichte aber führt immer neu hinaus in andere Bereiche, wo es gilt, in konkreten Entscheidungen erst wahr werden zu lassen, was vom Katheder her gefordert wurde. Mit der Machtübernahme des Nationalsozialismus 1933 war eine Situation für die Theologie gegeben, die es nicht erlaubte, sich auf eine Insel der Facharbeit zurückzuziehen, wenn überhaupt noch die Einheit von Glauben und Bekennen gelten sollte. Sofort in der ersten Stunde des Sommerkollegs 1933 nimmt Bultmann als Theologe Stellung und spricht über „Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation" (abgedruckt in Theol. Blätter XII, 1933, 161 bis 166): „Haben wir Sinn und Forderung des christlichen Glaubens richtig verstanden, so ist allerdings angesichts der Stimmen der Gegenwart klar, daß dieser *christliche Glaube selbst in Frage gestellt ist*, mit anderen Worten, daß wir uns zu entscheiden haben, ob christlicher Glaube für uns Geltung haben soll oder nicht. Er kann von seinem Wesen und Anspruch nichts preisgeben, denn: ‚Verbum Domini manet in Aeternum' ... Es gilt: Entweder – Oder!" Dieses klare Entweder-Oder führte Bultmann auch von Anfang an in die Bekennende Kirche, wo er zwar nicht wie sein Freund und Kollege Hans von Soden aktiv in den Bruderräten tätig war, aber auf seine Weise wirkte und das zeigte, was Paulus – besonders im zweiten Korintherbrief – mit παρρησία bezeichnet. Für Bultmanns Wirken kennzeichnend waren die von ihm verfaßten und zusammen mit von Soden redigierten Erklärungen „Neues Testament und Rassenfrage" sowie „Bekenntnis und Verfassung in den evangelischen Kirchen" (beide abgedruckt in Theol. Blätter XII, 1933 und XIII, 1934). Sie sind von einer Eindeutigkeit, die sich von anderen Gutachten Theologischer Fakultäten entschieden abhebt. Als im Jahre 1935 den

theologischen Hochschullehrern jede Stellungnahme zum Kirchenkampf und vor allem Teilnahme an den theologischen Prüfungen der Bekennenden Kirche vom „Reichsminister für Wissenschaft" verboten wurde und eine geschlossene Haltung auch der Marburger Fakultät nicht mehr möglich war, schrieb Bultmann – in der Sache ähnlich wie Hans von Soden und in dessen Akten überliefert – an den Minister: „Da die wissenschaftliche Arbeit der Theologie ihre Begründung und Abzwekkung in der Evangelischen Kirche hat, deren Bedeutung für Volk und Staat ja nicht zur Diskussion steht, ist es für den theologischen Lehrer ganz unmöglich, zu den kirchlichen Ereignissen und Gesetzen der Gegenwart im Unterricht nicht Stellung zu nehmen, wenn er nicht die Beziehung der Wissenschaft zum konkreten Leben preisgeben will, die der Wissenschaft doch erst ihr Recht verleiht. Denn da die schwebenden kirchenparteilichen Gegensätze zutiefst in einer gegensätzlichen Auffassung von der christlichen Lehre begründet sind, so läßt sich die Erarbeitung grundsätzlicher Klarheit in allen die christliche Lehre betreffenden Fragen ... gar nicht von der Stellungnahme zu den kirchenpolitischen Gegensätzen der Gegenwart trennen, auch dann nicht, wenn ich diese Gegensätze nicht zum direkten Thema meiner Vorlesung mache. Es ist aber ebenso unmöglich, im akademischen Unterricht eine bestimmte Anschauung zu vertreten und nachher im praktischen Leben nicht die Konsequenzen solcher Anschauung zu ziehen."

Die Not dieser Zeit führte Bultmann auch häufiger auf die Kanzel der Universitätskirche. Die „Marburger Predigten" (Tübingen 1956) geben beredtes Zeugnis davon, wie und was er verkündigte. Seiner Auffassung kirchlicher Verantwortung entsprach es auch, daß Bultmann 20 Jahre hindurch das Amt eines Kirchenältesten der Lutherischen Kirchengemeinde zu Marburg bekleidet hat. Und als im letzten Kriege der Religionsunterricht an den Höheren Schulen Marburgs „wegen Mangels an Lehrkräften" eingestellt wurde, übernahm er selbst diesen Unterricht und hielt ihn im Gemeindehaus ab, bis auch dies nach einem Jahr vom Naziregiment verboten wurde. Zur praktischen und wissenschaftlichen Arbeit außerhalb der Universität gehört ferner die Leitung der „theologischen Arbeitsgemeinschaft" von Pfarrern und Religionslehrern, die seit etwa 1930 monatlich einmal zusammenkommt und an Hand von Referaten und Diskussionen über theologische Werke die Verbindung zwischen Forschung und Leben aufrecht erhält. Sie ist ebensowenig wie die nach dem letzten Kriege – wesentlich durch die Initiative von G. Bornkamm und E. Fuchs – zustande gekommene alljährliche Tagung der „Alten Marburger" eine auf Bultmanns Theologie oder gar ad personam ausgerichtete Veranstaltung, wie die Teilnehmer an den oft äußerst lebhaften Auseinandersetzungen und ebenso sachlich harten wie freundschaftlichen Diskussionen bezeugen können. Wohl aber zeigt sich hier – wie man es auch in den Seminarsitzungen in den Aussprachen

der „Graeca" oder in privaten Gesprächen erleben kann –, daß und wie Bultmann Freude am geistigen Ringen hat und ein „linientreues" Repetieren eigener Anschauungen mit leicht spürbarer Langeweile beantwortet, daß er Weiterarbeit will und die grundsätzliche Unabgeschlossenheit jeder Wissenschaft und damit auch der Theologie betont. In dieser Grundanschauung und in seiner Auffassung vom Wesen des christlichen Glaubens ist der Ruf zur Freiheit verwurzelt, gewiß eine Freiheit in der Bindung an das Kerygma, aber gerade in dessen theologischer Auslegung von jeder Generation neu in Freiheit zu erfassen.

Diese Freiheit gilt es nicht nur dem Staat oder dem Kirchenregiment gegenüber zu verteidigen, sondern allerorts im Leben zu üben. Als es nach dem letzten Kriege in der Marburger Universität eine von verschiedenen Fakultäten beschickte akademische Aussprache über Sitte und Unsitte, Gefahren und Wohltaten des Rauchens gab, und Mediziner, Juristen, Philosophen in tiefschürfenden | und oft langatmigen Beiträgen das Problem umkreisten, meldete sich schließlich auch Bultmann zum Wort und sagte etwa: „Die ganze Frage des Pro und Contra läßt sich hinsichtlich ihrer ethischen Seite m. E. in zwei Sätzen beantworten: Wer das Rauchen nicht lassen kann, muß es radikal aufgeben; wer das Rauchen in freier Entscheidung aufgeben kann, darf weiterrauchen!"

Christlicher Humor – Bewußtsein der Freiheit

Es war wohl 1951, als in einem Beitrag über die Entmythologisierung die Frankfurter Tageszeitung „Das Abendblatt" den Urheber dieses Programmes als den „grimmigen Alten aus der Calvinstraße zu Marburg" apostrophierte, der, bohrenden Blickes über seine Bibel gebeugt, sich anschicke, weitere Mythen zu entlarven. Von diesem „grimmigen Alten" soll abschließend noch die Rede sein. In seinem Vortrag von 1949 über „Das Christentum als orientalische und abendländische Religion" (Glaube und Verstehen, Band II, S. 187 – 210) hat Bultmann auf die Zusammenhänge zwischen christlichem Glauben und der abendländischen Art des Humors hingewiesen und die Frage gestellt, ob „sie nicht als eine Säkularisierung des christlichen Leidensverständnisses zu verstehen" sei. Hatte Kierkegaard den Humor als „das letzte Stadium in Existenz-Innerlichkeit vor dem Glauben" definiert (Philosophische Brokken), so betont Bultmann, daß der Glaube nicht das Ende des Humors sei, sondern durch die immer dem Glauben eigene Freiheit der Humor gerade sein besonderes Gepräge erhält – natürlich ohne aufzuhören, eine menschliche Haltung zu sein. „Christlich ist der Humor offenbar dann, wenn die heitere Distanz zur Welt nicht bloße Resignation ist, sondern das Bewußtsein der Freiheit ..." Bultmann verweist auf Matthias Claudius und Johann Peter Hebel, auf den durch christliche Tradition

geprägten Humor des Cervantes und Shakespeare, auf Dickens und besonders auf Jeremias Gotthelf, schließlich auf Melvilles „Moby Dick" und Merediths „Egoist".

Auf diesen ausgesprochenen Sinn für Humor bei Bultmann als Ausdruck der Freiheit mußte hingewiesen werden. Ist er vielleicht auch im Spiele in der ihm – ebenso wie K. Barth – eigenen Liebe zu Mozart? Oder auch in der allen Bedenken zum Trotz zeitweilig still benutzten Kau- und Schnupftabakdose? Ja, der „grimmige Alte" hat etwas von den zeitlosen Gestalten Wilhelm Raabes, weil er so menschlich und frei von professoralem Gehabe ist und nicht zuletzt auch über sich selbst lachen kann. Und wenn er gar beim Erzählen eines Witzes – er kennt nicht wenige und weiß sogar von etlichen „Gattungen" – kurz vor der Pointe in Lachen ausbricht, dann darf man wohl gar von doppeltem Lachen reden, über die Pointe und über sich selbst in dem Ausgeliefertsein an den Humor.

Kritische Analyse der „Variationen"

Es kursieren auf unbestimmten Kanälen der theologischen und literarischen Welt Blätter, die „Variationen über ein Thema" oder „Rosenkranz-Variationen" betitelt sind – in manchen Fassungen sind es 13, in anderen 18 – und das Bierbaumsche Verslein abwandeln: „Ringel, Ringel, Rosenkranz. / Ich tanz mit meiner Frau. / Wir tanzen um den Fliederbusch. / Ich dreh mich wie ein Pfau." Manchmal wird als Verfasser „Rudolf Bultmann" offiziell genannt, manchmal laufen sie anonym mit der unter dem Siegel der Verschwiegenheit mitgegebenen Bemerkung, daß jener Neutestamentler sie in jugendlichem Übermut verfaßt habe. Es wird sogar berichtet, Karl Barth habe sie als das Beste bezeichnet, was er von Bultmann kenne. Nun, soweit wir bis jetzt die Sache untersuchen konnten, ist die Angelegenheit wesentlich komplizierter, insofern form- und traditionsgeschichtlich mehrere Hände beteiligt waren – worauf bereits die literarische Zutat verschiedener Überschriften für die Sammlung, aber auch die unterschiedlichen Längen hinweisen. Zweifellos muß erstens mit einer Grundschrift, zweitens mit einem weiterführenden Bearbeiter und drittens mit einem oder – der Verschiedenheit der umlaufenden Variationen entsprechend – mehreren Redaktoren gerechnet werden. Die Grundschrift kann nicht gut von Bultmann sein, denn sie weist in verschiedener Hinsicht auf eine Entstehung kurz vor oder um die Jahrhundertwende, als solche „Variation über ein Thema" in Musik (etwa Siegfried Ochs über das Thema „Kommt ein Vogel geflogen") und Literatur Mode wurden und als die Beherrschung der Form sich mit der Pflege psychologischer Einfühlungsgabe verband. Für die Grundschrift scheidet also m. E. Bultmann bereits aus Gründen der

Datierung aus. Ist er der weiterführende Bearbeiter? Sofern es nachzuweisen möglich wäre, daß er eigene Gedanken einem Dichter einlegte oder auch ihm kongeniale Gedankenbewegungen heraushebt, wäre dies ein kritisch zu handhabendes Indiz.

Wir bringen als Beispiel zuerst eine Variante nach Heinrich Heine: „Du gabst mir deine Hände. / Mein Lieb zu stillem Tanz. / Da sah ich die Schlange sich ringeln. / In deinem Rosenkranz. / Wir tanzen den Ringelreihen. / Mir ward so wohl und Weh; / Der Flieder hat mir's geflüstert, / Daß ich dich nie wiederseh. – / Madame, so ist das Leben, / Es gleicht dem Tanzen genau: / Wir tanzen die gleichen Touren, / Es wechselt nur die Frau."

Hier weist, soweit ich urteilen kann, nichts auf Bultmann und alles auf das „moderne" Lebensgefühl der Jahrhundertwende; hier spricht der Verfasser der Grundschrift. Daneben stellen wir die Variation nach C. F. Meyer:

Meine Schritte führten unbewußt
Heut mich an die Stätte früher Lust. –
Plötzlich ward mein Auge aufgetan,
Und ich seh uns beide auf dem Plan.
Wie wir, ach die heimlich-frohvergnügten,
Um den Flieder uns im Tanze wiegten –
Rosen trugst du, die der Sommer spendet,
Wie ein Bild, das Tizians Hand vollendet. –
Wie der Meister wohl den stolzen Pfau,
Fügt zur Seite einer schönen Frau,
Schaut ich dich in jungem Stolze drehend,
Augen leuchtend und die Locken wehend.
Allgemach beschlich es mich wie Grauen,
Jetzt ins Einst zu tief hinabzuschauen! –
Und ich fragte mich: Was heißt vergangen?
Ist's nicht heut erst wirklich angefangen?

Gewiß sind hier Motive besonders aus C. F. Meyers Novellen aufgenommen und dem Thema untergeordnet und eingegliedert. Aber die letzten vier Zeilen setzen eine Einsicht in die Geschichtlichkeit menschlicher Existenz voraus, die an der Autorschaft Bultmanns nicht zweifeln läßt. Und da die vier Zeilen nicht gut sekundäre Glosse sein können, sondern die Pointe des Ganzen darstellen, so muß die ganze C. F. Meyer-Variation von Bultmann stammen. Hat man an einer Stelle mit der Quellenanalyse den Zugang zur Lösung der traditionsgeschichtlichen Frage gefunden, so ist es leicht, weiterzuarbeiten. Denn nun zeigt es sich sofort, daß auch die Variation nach R. M. Rilke vom „Bearbeiter", also Bultmann, stammen muß.

Jetzt hängen schon die weißen Fliederdolden,
Die weiche Luft steht heiß und düfteschwer,
Und eines blauen Sommers Wiederkehr
Will diese alte Erde mild vergolden.
Ist's auch nur eines milden Traumes Säumen
Nach Winternebel und Vorherbstesgrau,
So laß uns doch, du schöne, müde Frau,
Laß uns die kurze Spanne Zeit verträumen.
Ich flechte Dir von Rosen heitre Kränze,
Wir schreiten, zu schwingen leichte Tänze.
Wer jetzt in diesem Meer von Gold und Blau,
Wo alles weit sich öffnet zu empfangen,
Nicht still und stolz sich drehn kann wie ein Pfau,
Der ganz entfaltet und entfaltet prangend
Das Leuchten widerspiegelt in tausend Farben, |
Der erntet nie mehr, der muß ewig darben,
Und wie ein Blinder geht er durchs Gefunkel,
Nimmt, dunkel selbst, nichts mit ins letzte Dunkel. –

Doch mit diesem Hinweis mag es genug sein, und wir wollen nicht die zweifellos noch weiter vorhandenen Bearbeiter-Variationen als solche signieren, auch nicht weiter den oft störenden Eingriffen des Redaktors bzw. der Redaktoren nachgehen. Nur eine methodische Warnung muß noch gegeben werden: Man darf nicht bei der Analyse von den eventuell bekannten Lieblingsdichtern Bultmanns ausgehen, denn die Variation nach Wilhelm Busch stammt nicht von ihm! In unserem Zusammenhang ging es vor allem um zweierlei: Auf Bultmanns im Humor sich äußernde Freiheit von der Welt und für die Welt sollte hingewiesen sein, und weiter sollte er mit seiner eigenen Methode rechtzeitig von wuchernder Legendenbildung befreit werden. Natürlich beherrscht er die Methode der Quellenscheidung besser als wir, und es ist gar nicht ausgeschlossen, daß er über die Primitivität des hier angestellten Versuches in homerisches Gelächter ausbricht. Aber dann lachen wir mit, denn wir können uns ja mit jener Sekretärin trösten, die im Dienste des Evangelisten Johannes stehend bei Aufnahme des Diktates von einem Windstoß überrascht wurde und sich schier verzweifelt über das Sammeln und Ordnen der am Fußboden verstreuten Blätter machen wollte, als plötzlich Johannes ihre Sisyphusarbeit mit dem Hinweis abbrach: „Never mind. There is a guy at Marburg – he will put it in order." (Die englische Fassung besagt nichts über den geographischen „Sitz im Leben"). –

Wir sollten von Bultmann als Lehrer und Mensch sprechen, und es lag uns an der Unterstreichung des „und". „Enthüllungen" vermochten wir nicht zu geben, nur einmal mußte beginnende Legendenbildung

zerstört werden. Im übrigen aber wird wohl deutlich geworden sein, daß Bultmann von ausgeprägtem kirchlichen Selbstverständnis und Verantwortungsbewußtsein bewegt ist, und daß sein Ruf zur Freiheit und die Entscheidung im Beispiel seines Lebens aufgenommen und allen jungen und alten Studenten nahegebracht ist. Dafür soll ihm heute von Herzen gedankt sein.

Die christliche Wahrheitsfrage und die Unabgeschlossenheit der Theologie als Wissenschaft

Bemerkungen zum wissenschaftlichen Werk Rudolf Bultmanns

Etwas von der denkerischen Bewegtheit des Theologen Rudolf Bultmann durchblicken zu lassen, war die Absicht bei der Themafassung dieses Vortrags. Das Movens bei ihm ist die christliche Wahrheitsfrage: Inwiefern ist in Christus Gottes Wahrheit für die Menschheit offenbar geworden? Wie läßt sich diese Voraussetzung aller kirchlichen Verkündigung, die Gottesfrage sei nur mit der Christusbotschaft zu beantworten, dem modernen Menschen verständlich machen? Und leitende These ist: Theologie ist begriffliche Entfaltung des dem Glauben an Gott inhaerenten Wissens, nicht etwa Wissenschaft von Gott[1]; Theologie muß also immer vom Glaubens-

[1] Vgl. zur Definition R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1965[5], S. 191. – In der (unveröffentl.) Vorlesung „Enzyklopädie der Theologie", die Bultmann zwischen 1925 und 1937 öfters zweistündig hielt und jeweils mit Zusätzen versah, heißt es auf Blatt 165 a/b: „Was ist Theologie als Wissenschaft? Ihr Gegenstand ist Gott, so wie er in der einzig möglichen Zugangsart, im Glauben, gesehen wird. Er zeigt sich in der Offenbarung und wird gesehen im Glauben. Also sind in einem *Offenbarung und Glauben* der Gegenstand der Theologie – jene, wie sie im Glauben verständlich ist, also nicht als ein allgemein sichtbares Weltphänomen; dieser, wie er das Verstehen der Offenbarung ist, also nicht als ein Phänomen menschlichen Geisteslebens überhaupt. Das Thema der Theologie kann also auch bezeichnet werden als die von Gott bestimmte Existenz des Menschen. Denn die Offenbarung ist nicht ein Weltphä-

zeugnis des Neuen Testaments ihren Ausgang nehmen[2] und kann, getrieben von der Frage nach Gott und Christus, niemals zu einer abschließenden Formulierung kommen, sondern muß sich in ständiger Offenheit für neue Einsichten freihalten — womit die prinzipielle Unabgeschlossenheit der Theologie als Wissenschaft vom Glauben an Gott gegeben ist.

Allzu oft wird Bultmann in einem festen theologiegeschichtlichen Rahmen gesehen, nämlich als ein aus seinem liberalen und kritisch historischen Erbe durch die Einflüsse von Karl Barth und Martin Heidegger hinausgeführter theologischer Denker. Das Eigene wäre dann die Synthese dieser drei Quellen und dazu die persönliche, unerbittliche Wahrhaftigkeit sowie die methodologische Reflexion. Doch: Liegen die Wurzeln wirklich so einfach und verrechenbar zutage?

Es liegt mir ein Brief Bultmanns an seinen Freund und späteren Marburger Kollegen Hans von Soden, damals noch in Breslau, vom Oktober 1921 vor[3], in dem der eigentliche Bruch

---

nomen, sondern ein Geschehen in der Existenz; und Glaube ist ein bestimmtes Wie der Existenz, eben gläubiges, durch die Offenbarung bestimmtes Existieren ... Theologie als Reden von Offenbarung und Glaube gibt es *nur als christliche Theologie*, ... wenn wirklich Gott nur in seiner Offenbarung durch Christus zugänglich ist." — Vgl. mit dieser Definition der Theologie als Wissenschaft M. Heidegger, Phänomenologie und Theologie, Frankfurt 1970, S. 20 f. und passim. Der erste Teil der übrigens R. Bultmann gewidmeten Schrift war am 14. 2. 1928 in Marburg als Vortrag gehalten worden und zeigt stellenweise ebenso Bultmanns Einfluß auf Heidegger wie umgekehrt. — *Kursiv* Gedrucktes in Bultmann-Zitaten weist auf Unterstreichung im Manuskript.

[2] In den ersten Sätzen der „Theologie des Neuen Testaments", S. 1f., heißt es: „... die Theologie besteht in der Entfaltung der Gedanken, in denen der christliche Glaube sich seines Gegenstandes, seines Grundes und seiner Konsequenzen versichert ... Erst mit dem Kerygma der Urgemeinde beginnt theologisches Denken, beginnt die Theologie des NT."

[3] Handschriftlich in der persönlichen Korrespondenz Hans von

mit der historistisch-liberalen Linie im Protestantismus und der Wille zum Neuen sich bereits deutlich anzeigt und der *vor* die Begegnung mit Karl Barth (1922) und Martin Heidegger (1923) fällt[4].

Sodens, aus Marburg am 30. 10. 21, also wenige Wochen nach Bultmanns Übersiedlung von Gießen nach Marburg als Nachfolger des nach Bonn gegangenen W. Heitmüller.

[4] Aus einem anderen Briefe Bultmanns an von Soden vom 23. 12. 23: „Das Seminar [W.S. 1923/24: Die Ethik des Paulus] ist für mich diesmal besonders lehrreich, weil unser neuer Philosoph Heidegger, ein Schüler Husserls, daran teilnimmt. Er kommt aus dem Katholizismus, ist aber ganz Protestant, was er neulich in der Debatte nach einem Vortrag Hermelinks über Luther und das Mittelalter bewies. Er hat nicht nur eine vortreffliche Kenntnis der Scholastik, sondern auch Luthers und brachte Hermelink einigermaßen in Verlegenheit; er hatte offenbar die Frage tiefer erfaßt als dieser. — Es war mir interessant, daß Heidegger — auch sonst mit der modernen Theologie vertraut und bes. ein Verehrer Herrmanns — auch Gogarten und Barth kennt und bes. den ersteren ähnlich einschätzt wie ich. Sie können sich denken, wie wesentlich es mir ist, daß Sie hierherkommen und an dieser Auseinandersetzung teilnehmen. Die ältere Generation ist dazu unfähig, da sie die Problematik gar nicht mehr versteht, um die wir uns bemühen. Das zeigte sich neulich in der Debatte nach einem Vortrag von Siegmund-Schultze, als die Frage erörtert wurde, ob die Kirche nur Wortverkündigung oder auch soziale Arbeit zu bieten habe. Ich vertrat das erstere, indem ich betonte, daß soziale Arbeit nicht ohne Sachkenntnisse und ein bestimmtes soziales Programm betrieben werden könne, wenn es nicht Pfuscherei oder Herumkurieren an Symptomen sein solle; daß man das Fühlungnehmen und Brückenschlagen von Person zu Person nicht als ‚soziale Arbeit' bezeichnen könne. Daneben betonte ich ebenso, daß, wenn Wortverkündigung das Amt der Kirche sei, dies natürlich nicht bedeuten könne, in leeren Großstadtkirchen Sonntagspredigten zu halten, sondern *dort* und *so* zu verkündigen, daß es gehört werden kann, wofür Voraussetzung ist, daß der Theologe die sozialen Probleme kennt und die Verantwortung für sie trägt." — Vgl. hierzu auch den Bericht an K. Barth in: K. Barth-R. Bultmann. Briefwechsel 1922—1966, hg. B. Jaspert, K. Barth Gesamtausgabe V, 1, Zürich 1971, S. 24—27.

Es ist ein Programm-Entwurf Bultmanns für eine eventuelle Neuorientierung der „Christlichen Welt" Martin Rades, zu dem er von Sodens Kritik und Ergänzung erbittet. Neu sieht er gegenüber der bisherigen Zeit das Verhältnis zur Geschichte — der Historismus der vergangenen Generation sei überwunden; neu das Verhältnis zur Kultur, die nicht als Weg zum Reich Gottes mißverstanden werden darf; neu das Verhältnis zur Mystik, in der keine ergreifbare Methode zur Erfassung des Göttlichen vorliegt; neu sieht er das Verhältnis zum Gottesdienst der Gemeinde, in dem Anbetung und Andacht zu kurz kommen, pädagogische Zielsetzungen falsch am Platze sind, in dem Wortverkündigung, und nicht Sakramentsmagie, die tragende Kraft sein muß.

Die von Bultmann durchstilisierten Thesen weisen deutlich in die Richtung dessen, was 1924 in seinem Vortrag über „Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung" in stärkerer Orientierung am Neuen Testament herausgearbeitet wird und doch bereits 1921 im wesentlichen als Ansatz vorlag. Die Begegnungen mit Barth und Gogarten haben nur geklärt, was als eigene Frage schon da war.

Es sind die ersten Jahre in Marburg, die nach der Korrespondenz, nach den Arbeitsergebnissen und nach der Gedankenrichtung zu urteilen, Bultmanns theologische Umbruch- oder Wendezeit waren. In sie hinein fiel seit 1923 eine intensive freundschaftliche Zusammenarbeit mit Heidegger, die sich in gegenseitigem Seminarbesuch, gemeinsamen Ferien in Todtnauberg mit Lektüre von Kierkegaards „Philosophischen Brocken" und gemeinsamen Tagungen äußerte[5]. In diese Zeit

[5] Brief Bultmanns an H. v. Soden vom 24. 8. 26 aus Todtnauberg: „Mit Heidegger lese ich Kierkegaards ‚Philosophische Brocken'. Erstaunlich, daß dies Buch in 2—3 theologischen Generationen nicht fruchtbar wurde; es klingt fast wie für heute geschrieben!" Vorher im gleichen Brief: „Für mich las ich außer kleineren Sachen Jaspers' ‚Psychologie der Weltanschauungen'; sehr fein und belehrend.

fällt auch die Niederschrift des Jesusbuches, die religionsgeschichtliche Verarbeitung der Mandäischen Schriften und die entscheidenden Einsichten in die literarkritischen Probleme des Johannesevangeliums. Im Blick auf unser Thema heißt das: Die Wahrheitsfrage war nicht allein auf das Selbstverständnis des Glaubens gerichtet, sondern umfaßte ebenso philologische Einzelfragen und historische Zusammenhänge.

Zu der 1923 zwischen Harnack und Barth in der „Christlichen Welt" geführten Diskussion über „Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen"[5a] notierte Bultmann in einem anderen Briefe an v. Soden, er stehe in der Sache auf seiten Barths, auch wenn dessen Begrifflichkeit oft unglücklich sei. Bultmann blieb der suchende Exeget, als solcher auch Historiker[6], der zwar der

---

Die Begrifflichkeit ist freilich noch ungenügend, insbesondere fehlt der klare Begriff der geschichtlichen Existenz; aber gerade das ist lehrreich zu sehen, wie der Sache nach die Erkenntnis da ist und sich geltend macht. Ebenso wie bei Dilthey-Yorck ist die Auffassung des Verhältnisses vom Denken zum geschichtlichen Leben sehr instruktiv."

[5a] Christliche Welt 27, 1923, S. 6–8; 89–91; 142–144; 244–252; 305–306.

[6] Vgl. den Literaturbericht „Urchristliche Religion (1915–1925)", Archiv für Religionswissenschaft 24, 1926, der ein oder zwei Jahre vorher verfaßt worden war, über K. Barths Kommentare (S. 137 f.): Die Kommentare Lietzmanns und M. Dibelius' im Handbuch zum Neuen Testament werden „als typisch für die moderne historische Pauluserklärung" bezeichnet. „Gemeint ist damit, daß sie auf der Höhe moderner philologisch-historischer Arbeit stehen, die aus umfassender Kenntnis des zeitgeschichtlichen Materials die Dokumente an ihrem zeitgeschichtlichen Ort in ihren zeitgeschichtlichen Bedingtheiten versteht. Man könnte versucht sein, auch diese Interpretationsweise nunmehr als überholt zu bezeichnen, wenn man die Kommentare Karl Barths zu den Briefen an die Römer und an die Korinther liest. Indessen wäre es ein Mißverständnis zu glauben, daß hier an die Stelle historisch-philologischer Erklärung eine neue, etwa gar erbauliche gesetzt werden soll. Viel-

sog. Dialektischen Theologie Barths, Thurneysens, Emil Brunners und Gogartens durch seine Unterstützung in der Fragestellung, im Suchen nach dem Sinn biblischer Texte für die Gegenwart die Anerkennung einer auch wissenschaftlichen Bewegung gab, der aber unter den Professoren der Theologie seiner Zeit der einzige blieb, der sich ganz der neuen Richtung theologischen Fragens anschloß. Es kam bei Bultmann zu einer in der Glaubensgewißheit wurzelnden Freiheit des Fragens, insofern er davon überzeugt war, daß historische Tatsächlichkeit und Glaubenswahrheit sich nicht identifizieren lassen. Konkret: Weder der Glaube noch der Unglaube können durch empirische Evidenz, etwa archäologisch durch die Leerheit des Grabes Jesu in Jerusalem oder das Nichtleersein eines Grabes am Vatikanischen Hügel in Rom gestützt werden; ja, prinzipiell kann die kritische Wissenschaft das Wagnis des

---

mehr setzt Barths Erklärung jene durchaus voraus, wenigstens grundsätzlich, wenn er auch nicht allzu oft von ihr Gebrauch macht. Worin aber besteht das Neue seiner Kommentare, soweit es für unseren Zusammenhang in Betracht kommt? Wie die Erklärung eines philosophischen Textes, etwa des Platon oder Aristoteles, natürlich nicht damit auskommt, die zeitgeschichtlichen Bedingtheiten des Textes nachzuweisen, sondern ein Verhältnis des Interpreten zur Sache, zur philosophischen Problematik, um die es sich handelt, voraussetzt, so kann auch ein Dokument der Religion oder der Theologie offenbar nicht endgültig erklärt werden, wenn es nur zeitgeschichtlich fixiert wird, sondern es muß auch von der Sache aus verstanden werden; auch sein sachlicher Ort muß sozusagen fixiert werden. ... Das geschichtliche Verständnis eines Textes ist eben auch selbst ein Vorgang der Geschichte. Von diesem Gesichtspunkt aus halte ich die Kommentare Barths, was auch im einzelnen an ihnen auszusetzen sei, für einen notwendigen Fortschritt, und wie weit sie für die Geschichte der Exegese epochemachend sein werden, hängt davon ab, wie weit es gelingen wird, über die Einseitigkeit, mit der Barth seinen Gesichtspunkt durchführt, hinauszukommen und die sachlich orientierte Exegese mit der zeitgeschichtlichen zu einer Einheit zu verbinden."

Glaubens nicht beseitigen oder verringern. Anderseits aber kann der Glaube dem wissenschaftlich fragenden Exegeten den Zugang zur Sinnfrage eröffnen, weil innerhalb des hermeneutischen Zirkels der Glaube ein Vor-Verständnis mitgibt, das im Vollzug der Befragung der Texte eingesetzt und aufs Spiel gesetzt werden muß. Die hermeneutische Bedeutung des Glaubens bei der wissenschaftlichen Arbeit und in der Freiheit des Fragens ist wohl bei Bultmann der Zug, an dem die Wende gegenüber der Zeit Harnacks und des Gießener Kirchenhistorikers Gustav Krüger deutlich wird[7], die die Freiheit der Theologie nur durch eine „unkirchliche Wissenschaft" gesichert sahen. Bultmanns Weg als moderner Denker, der hermeneutisch die Stufen von Kierkegaard, Dilthey, Yorck von Wartenburg bis Heidegger durchschritten hatte, brach mit dem Hindernis des objektivierenden Denkens, das im idealistischen Subjekt-Objekt-Schematismus gründete und die Theologie gefangen hielt[8]. Dies war ihm möglich mittels Heideggers

---

[7] Christliche Welt 14, 1900, S. 804–807.

[8] Die Kritik am Subjekt-Objekt-Schematismus ist bei Bultmann seit dem Aufsatz „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" (1925 = Glauben und Verstehen I, Tübingen 1933 [1972⁷], S. 26 ff.) zu fassen. Zur breiteren Entfaltung später vgl. F. Gogarten, Entmythologisierung und Kirche, Stuttgart 1953, S. 43 ff. – Die vier Aufsatzbände „Glauben und Verstehen" deuten mit ihrem Titel nicht nur auf den hermeneutischen Horizont hin, sondern meinen auch die Korrelation von ‚Glauben und Lieben'. In der „Enzyklopädie der Theologie" heißt es Bl. 134d: *„Das Hören des Wortes der Offenbarung und das Verstehen des Augenblicks müssen also eine Einheit bilden.* Wenn jenes der Glaube ist und dieses die Liebe, so müssen diese Eines sein. In der Entscheidung des Glaubens fällt die Entscheidung der Liebe und diese fällt nicht ohne jene." Dazu Bl. 134 f: *„Erst in der Entscheidung der Tat der Liebe fällt die Entscheidung des Hörens, des Glaubens wirklich.* Eben darin zeigt sich wieder, daß der Mensch geschichtlich verstanden ist: seine Zeitlichkeit bedeutet nicht das Nacheinander der innerzeitlichen Momente, sondern die Erstrecktheit seines zeitlichen Seins. Im Jetzt der Glaubens-

existentialer Analytik. An Karl Jaspers, dem nicht nur die Verwendung von Heideggers „Sein und Zeit" bei Bultmann mißfiel, sondern ebenso sein Insistieren auf der an Christus orientierten Wahrheitsfrage, schrieb Bultmann: „Das ist das Paradox der Theologie, daß sie objektivierend – wie alle Wissenschaft – vom Glauben reden muß, im Wissen, daß alles Reden seinen Sinn nur findet in der Aufhebung der Objektivation."[9] Der Glaube also verfügt nicht über die Wahrheit seines Gegenstandes und die Theologie als Wissenschaft vom Glauben an Gott kann nur *mit* der Möglichkeit des Irrtums leben. „. . . nur wenn sie die Möglichkeiten des Irrtums hat, hat die Theologie auch die Möglichkeit der Wahrheit." Die „einzige Kontrollinstanz für die Theologie ist das faktische kirchliche Leben", nicht „eine behördliche Instanz" – schreibt Bultmann 1931 in einer Denkschrift[10] über die Theologischen Fakultäten an das Ministerium in Berlin.

Es wird hier auf das kirchliche Leben als geschichtliches Phänomen, das Kontrollinstanz für Wahrheit sein soll, hingewiesen. Angesichts der lange Zeit öffentlich in Frage gestellten Kirchlichkeit Bultmanns, dessen „Konklusionen" Karl Barth als „häretisch" bezeichnete[11] (– dabei seine eigene Position

---

entscheidung ist er zugleich der, der er sein wird, ergreift er seine Zukunft, und in der Liebestat bewährt er seine Treue. Ohne die Treue war seine Entscheidung keine echte, sondern eine Illusion."

[9] K. Jaspers und R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, München 1954², S. 72.

[10] Vgl. K. Barth-R. Bultmann. Briefwechsel (Anm. 4), S. 243 ff.

[11] Vgl. den theologiegeschichtlich denkwürdigen Brief Karl Barths an Landesbischof Wurm über die Frage eines Ketzerverfahrens gegen Bultmann in: Briefwechsel (Anm. 4), S. 287 ff. – In einem Aufsatz im Sonntagsblatt 29, 1976, 32 vom 8. August schreibt Heinz Zahrnt über Bultmann unter der Überschrift „Ketzer und Kirchenvater", Bultmann würde wohl immer den Theologen vor Gott als iustus et peccator und in dieser Linie als ‚Zeugen *und* Ketzer' bezeichnet haben. – In der „Enzyklopädie der Theologie"

– einschließlich der Verneinung eines Sakraments der Taufe – als orthodox voraussetzend –) mögen einige Worte zu seiner kirchlichen Bindung angebracht sein. Allen Veröffentlichungen Bultmanns ist ein kirchliches Selbstverständnis zu entnehmen, das sich vor allem im Wissen um die theologische Verantwortung in der Kirche[12], in der Ausbildung des Pfar-

---

Bl. 165 m/n heißt es: „Die Ausgegrenztheit des Glaubens gegenüber dem übrigen Dasein ist keine äußerliche, und der Glaubende ist nicht ein für allemal dem nicht-glaubenden Dasein entnommen und definitiv bei seinem Gegenstand, so daß theologische Wissenschaft ihn nur an seinen Gegenstand ‚erinnern' brauchte. Sondern der Glaubende existiert, und wie die Offenbarung geschichtliches Ereignis ist, so ist gläubiges Existieren eine Weise geschichtlichen Existierens.

Darin ist die *Möglichkeit und die Unmöglichkeit der Theologie* gegeben. Die Möglichkeit, insofern geschichtlich existierendes Dasein sich versteht und dies Verstehen bewußt ausbilden kann. Es wendet in solcher Arbeit die Blicke vom Augenblick ab und ist auf sich selbst reflektiert. Die Unmöglichkeit, sofern solche Arbeit über ihren Gegenstand nicht verfügt. Aber existiert es (sc. das Dasein) dann noch im Glauben? Ist Theologie nicht ein menschliches Unternehmen, wie jedes andere auch? Und ist sein Gegenstand dann nicht ein innerweltlicher geworden? Hat sie nicht die Transcendenz verloren? Nun, gerade weil der Glaube eine Weise geschichtlichen Existierens ist, kann er gar nicht anders wirklich sein als in menschlichen Unternehmungen. Seine Transcendenz besteht nicht darin, daß er aus dem Dasein heraus genommen ist, sondern daß er im Dasein Gott vernimmt und ihm gehorcht.

Wie jedes menschliche Unternehmen eine Bewegung des Glaubens und als solches gerechtfertigt sein kann, sofern es als die Forderung des Augenblicks verstanden und ergriffen ist, so auch die Theologie. Die Theologie, als menschliche ein sündiges Unternehmen, muß unter der Gnade der Rechtfertigung stehen."

[12] Zur Ausrichtung von Bultmanns Arbeit auf die Kirche zitieren wir aus seiner Vorlesung „Enzyklopädie der Theologie", § 11 Offenbarung als geschichtliches Ereignis, Bl. 83 o/p: „*Das geschichtliche Faktum Jesus Christus* bestimmt die Geschichte und damit unsere Gegenwart nicht so wie andere Ereignisse der Geistesgeschichte,

rernachwuchses, in der Bemühung um regelmäßige Marburger Pfarrkonferenzen, nicht zuletzt in einer fast 5 Jahrzehnte währenden Betreuung der von ihm begründeten theologischen

---

nämlich so, daß ich selbstverständlich unter seinen geistigen Wirkungen stehe, und daß ich mich in deren ausdrücklicher Aneignung innerhalb meines sündigen Lebenszusammenhangs entscheide. Vielmehr so, daß durch dies Faktum mein ganzer Lebenszusammenhang infrage gestellt ist.

Es begegnet mir als meine Gegenwart bestimmendes nicht in der Weise, wie sonst Ereignisse der Vergangenheit begegnen in der geschichtlichen Tradition, an der jeder gestaltend mitarbeitet, sondern in einer eigenen Tradition, in der *Wortverkündigung der Kirche.*

In der *kirchlichen Verkündigung* wird das Faktum der Vergangenheit je für mich vergegenwärtigt. Mit dem Geschehen, das sich in Christus vollzogen hat, gehört die Einsetzung des Wortes der Verkündigung untrennbar zusammen. Gott ist es, der die Welt durch Christus mit sich versöhnt und die διακονία τῆς καταλλαγῆς, den λόγος τῆς καταλλαγῆς eingesetzt hat (2. Kor. 5,18 f.). Daher ist das Jetzt, da die Verkündigung den Menschen trifft, das eschatologische Jetzt: ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας (2. Kor. 6,2). Das Jetzt, die ὥρα, da die Stimme des Gottessohnes erklingt, ist jedes Jetzt, da die Verkündigung einen Menschen trifft (Joh. 5,25).

Wir kommen also *aus einer Geschichte der Liebe*, insofern in Christus die göttliche Vergebung für die Menschen Wirklichkeit geworden ist und je Wirklichkeit werden kann in der kirchlichen Verkündigung und Wirklichkeit wird im Glauben, der sie sich aneignet. Über allem, was geschehen ist und geschieht, steht seit Christus schon das Wort der Vergebung. Es begegnet uns als das legitimierte Wort der kirchlichen Verkündigung, die nur mit göttlicher Autorität die Vergebung zuspricht und uns dadurch zur Liebe befreit. *Gottes Offenbarung als geschichtliches Ereignis ist also Jesus Christus als das Wort Gottes*, das in dem kontingenten historischen Ereignis Jesus Christus eingesetzt und in der kirchlichen Tradition lebendig ist." – Zu seiner Interpretation von 2. Kor. 5,18 ff. vgl. R. Bultmann, Der zweite Brief an die Korinther, hg. E. Dinkler, Göttingen 1976, S. 159 ff.

Arbeitsgemeinschaft „Alter Marburger" äußerte und ihn auch während der Kriegsjahre zu Religionsunterricht in der Schule veranlaßte[13]. Im Unterschied zu von Soden war ihm das Kirchenrechtliche und Kirchenpolitische in den Synoden nicht angelegen. Um so stärker empfand er die Pflicht, der Wahrheitsfrage der Predigt, des Bekenntnisses und des kirchlichen Handelns inmitten der Welt in immer neuen Ansätzen sich zu widmen und dabei Redlichkeit des Urteils und intellektuelles Gewissen einzusetzen. Ob es sich um eine theologische Warnung an die Hörer des Kollegs vor falschen Entscheidungen 1933 handelte[14], oder um ein weit verbreitetes Gutachten

---

[13] Zwischen 1942 und 1945 hat Bultmann am Gymnasium in Marburg freiwillig aushelfend in der Oberstufe ‚Religionsunterricht' erteilt, da dieser sonst wegen des Kriegsdienstes der Lehrer ausgefallen wäre.

[14] Bemerkenswert ist noch heute, was Bultmann am 2. 5. 1933 zu Beginn des Sommersemesters im Kolleg zur „Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation" gesagt und dann in den „Theologischen Blättern" veröffentlicht hat. Mit Recht hat E. Jüngel, Redlich von Gott reden, Ev. Kommentare 1974, S. 475–477, darauf zurückgegriffen und einiges zitiert. Ich greife aus dem vollständig abgedruckten Text nur zwei Stellen heraus: „Da wir als Theologen im Dienste der Kirche den Grund und Sinn des christlichen Glaubens für unsere Generation zu entwickeln haben, muß das Erste die Besinnung auf das grundsätzliche Verhältnis des Glaubens zu Volk und Staat, auf das grundsätzliche Verhältnis zwischen glaubendem und politischem Leben sein. Dieses Verhältnis ist aber dadurch bestimmt, daß sich der Glaube auf den Gott richtet, der der Schöpfer und Richter der Welt und ihr Erlöser in Jesus Christus ist. Das bedeutet, daß das Verhältnis Gottes zur Welt und deshalb des Glaubens zum weltlichen und damit zum politischen Leben ein eigentümlich doppelseitiges ist . . ."

„Deshalb sind alle Ordnungen, in denen wir uns vorfinden, *zweideutig*. Sie sind *Gottes* Ordnungen, aber nur, sofern sie uns zu unserer konkreten Aufgabe im Dienst rufen. Sie sind Ordnungen der Sünde in ihrer bloßen Gegebenheit."

über „Neues Testament und Rassenfrage“[15] aus dem gleichen Jahre, oder um die gelebte Freundschaft mit den jüdischen Kollegen in anderen Fakultäten: Bultmann lebte, was er glaubte, er setzte es um in ein christliches Existieren, das in der Nichtbeachtung zeitgeschichtlicher politischer Maximen brisant politisch war.

Die Zugehörigkeit Bultmanns und von Sodens zur Bekennenden Kirche[16] von Anbeginn an hatte in der Theologenschaft ein starkes Echo. Marburg war eine damals auch von ausländischen Theologiestudenten — bes. aus der Schweiz, Schottland und Dänemark — stark besuchte theologische Fakultät. Es kam nun freilich zur kirchlichen Kritik an der vermeintlich den Glauben gefährdenden Wissenschaftlichkeit Bultmanns und anderer Theologen, denen die Bekennende Existenz entscheidender war als die Bekenntnis-Dogmatik. Bultmann sah sich mit anderen oft in einer doppelten Front-

---

[15] Als Flugblatt von Bultmann entworfen und in 20 000 Exemplaren (laut Notiz bei von Soden) hinausgegangen. Abgedruckt zusammen mit dem Gutachten der Marburger Fakultät „Zur Arierfrage in der Evangelischen Kirche Deutschlands“, das von Soden verfaßt hatte, in: Theol. Blätter 12, 1933, S. 289 ff.; 321 ff. und 359–370; ferner: Neue kirchliche Zeitschrift 44, 1933, S. 578–584.

[16] In einem Brief an den Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung unter Bezug auf Erlasse vom 6. Juni und 5. Juli 1934 schreibt Bultmann (Herbst 1934): „Da die wissenschaftliche Arbeit der Theologie ihre Begründung und Abzweckung in der Evangelischen Kirche hat, deren Bedeutung für Volk und Staat ja nicht zur Diskussion steht, ist es für den theologischen Lehrer ganz unmöglich, zu den kirchlichen Ereignissen und Gesetzen der Gegenwart im Unterricht nicht Stellung zu nehmen, wenn er nicht die Beziehung der Wissenschaft zum konkreten Leben preisgeben will, die der Wissenschaft doch erst ihr Recht verleiht. Denn da die schwebenden kirchenparteilichen Gegensätze zutiefst in einer gegensätzlichen Auffassung von der christlichen Lehre begründet sind, so läßt sich die Erarbeitung grundsätzlicher Klarheit in allen

stellung: Einerseits die Heterodoxie der mit der nazistischen Ideologie zusammenarbeitenden Deutschen Christen, die ihr „positives Christentum" auf die Liebesethik eines sog. arischen Jesus von Nazareth und auf einen von der sog. jüdisch-paulinischen Sündenlehre befreiten Schöpfungsglauben reduzieren wollten, anderseits eine starke Orthodoxie in der Bekennenden Kirche, die gegen die Universitätstheologie schon deshalb Verdacht hegte, weil sie vom Staate noch geduldet wurde, und die die Credosätze des Apostolischen Glaubensbekenntnisses als die Ergebnisse neutestamentlicher Arbeit eingrenzend ansetzen wollte. Manche Predigten dieser Zeit zeigten denn auch die Tendenz, das Nein zur politischen Um-

---

die christliche Lehre betreffenden Fragen, die der Herr Minister mit vollem Recht als eine der Aufgaben der theologischen Wissenschaft bezeichnet, gar nicht von der Stellungnahme zu den kirchenpolitischen Gegensätzen der Gegenwart trennen, auch dann nicht, wenn ich diese Gegensätze nicht zum direkten Thema meiner Vorlesungen mache. Es ist aber ebenso unmöglich, im akademischen Unterricht eine bestimmte Anschauung zu vertreten und nachher im praktischen Leben nicht die Konsequenzen solcher Anschauung zu ziehen. Der Unterricht würde sich dadurch verächtlich machen ... Daraus folgt aber für mich mit Notwendigkeit, daß ich dem Erlaß des Herrn Reichsministers vom 6. Juni, der die sog. Kommissarische Kirchenregierung in Kurhessen und Waldeck bis auf weiteres als legal erklärt, nicht folgen kann. Denn wenn ich als Christ und Theologe der Überzeugung bin, daß das legitime, d. h. den kirchlichen Bekenntnissen entsprechende Anliegen der Evangelischen Kirche allein in der sog. Bekennenden Kirche vertreten wird, so kann ich mich nicht der sog. Kommissarischen Kirchenregierung für die theologische Prüfung zur Verfügung stellen. Ich würde gegen mein Gewissen handeln, wenn ich durch solchen Dienst ein Kirchenregiment, das ich für bekenntniswidrig halten muß, als legitim anerkenne." — Der Brief ist im Nachlaß von Soden mit dessen Notiz versehen: „Entwurf, nicht abgesandt." Gleichwohl ist er als Quelle für Bultmanns Denken und Handeln wichtig, zumal die Nichtabsendung m. W. ihre Ursache in der Aufhebung des sog. „Maulkorb-Erlasses" hatte.

welt durch ein lautes Zitieren von Credoformeln entschlossener erscheinen zu lassen.

Die Doppelfront von politisch orientierter, reichskirchlicher Heterodoxie und biblizistischer Orthodoxie, die damals Ausdruck einer deutschen Situation von Kirche und Theologie war, veranlaßte Bultmann 1941 zur Schrift „Offenbarung und Heilsgeschehen", die in einer Reihe der Bekennenden Kirche publiziert wurde[17]. Auch war der Auftrag, sich bei einer Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie in Alpirsbach über das Problem der neutestamentlichen Hermeneutik grundsätzlich zu äußern, von einem Gremium der Bekennenden Kirche ausgegangen. Wenn ich recht sehe und richtig urteile, dann sind für die Theologiegeschichte der Evangelischen Kirche Deutschlands in den bisher abgelaufenen drei Vierteln des 20. Jahrhunderts zwei Dokumente herausragend und auch die innere Entwicklung prägend gewesen: Die Barmer Theologische Erklärung der Bekennenden Kirche von 1934 und Bultmanns Programm der Entmythologisierung von 1941 — das erste entscheidend von K. Barth geprägt und das Wort der Bekennenden Kirche auf ihrer ersten Synode, das zweite eine

[17] Zuerst erschienen 1941 als Bd. 7 der „Beiträge zur Evangelischen Theologie" im Evangelischen Verlag A. Lempp-München (früher Chr. Kaiser Verlag). Die beiden Teile der Schrift wurden in den Nachkriegs-Abdrucken auseinandergerissen und sind deshalb leider nicht mehr in ihrer sachlichen Korrelation theologisch gewürdigt worden. — Die Einsicht in die Aufgabe, die mythologischen Vorstellungen zu interpretieren, ja zwischen Kerygma als Anrede und Theologie als Entfaltung des Kerygmas zu unterscheiden, geht zurück bis 1927: Vgl. Glauben und Verstehen I, S. 262 f. und dazu ebenda, S. 315 f. — Der Vortrag in Alpirsbach am 4. 6. 1941 war vorher bereits auf einer Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie in Frankfurt/Main gehalten worden; anscheinend Ende April/Anfang Mai 41 — wie einem Brief Ernst Wolfs aus Halle vom 18. 5. 41 an H. v. Soden zu entnehmen ist.

theologische Arbeit eines einzelnen Theologen, von Synoden mehr kritisiert als toleriert.

Der erste, oft unbeachtete Teil der Schrift „Offenbarung und Heilsgeschehen" lautet[18]: „Die Frage der natürlichen Offenbarung"; der zweite Teil[19] trägt den Titel: „Neues Testament und Mythologie — Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung." Die beiden Teile sind sachlich aufeinander bezogen und stellen die Frage nach der Wahrheit der Predigt der Kirche. Der 1. Beitrag fragt: „Wird Gott nur in Christus sichtbar? Oder auch anderswo, in Natur und Geschichte?" Die Frage richtet sich gegen die im „Dritten Reich" besonders auf die Volksgeschichte als Offenbarung Gottes bezogene Ideologie, gegen die Bultmann nun nicht mit einem philosophischen Gottesbeweis oder einer Apologie der christlichen Offenbarung auftritt, sondern mit dem Hinweis: „Der Maßstab für solche kritische Frage kann nur die Erkenntnis sein, die der christliche Glaube vor Gott hat." Und die eigentliche Antwort auf die Frage nach Sinn und Ort der Offenbarung lautet: „Das ist die eigentliche Behauptung des Glaubens, daß Gott durch Jesus Christus seine Gnade hat erscheinen lassen (Tit. 2,11), daß er durch ihn die Welt mit sich versöhnt hat (2. Kor. 5,18), daß er in ihm Gerechtigkeit und Heiligkeit und Freiheit schenkt (1. Kor. 1,30; 2. Kor. 3,17; Gal. 5,1). In dieser Offenbarung in Jesus Christus ist wirklich *Gott* offenbar." Nur noch für das Alte Testament wird eine Möglichkeit der Offenbarung zugegeben, wo sie nämlich der an Christus Glaubende erkennt, indem er sich auf die vergebende Gnade Gottes in Christus verwiesen sieht.

---

[18] Abgedruckt in: Glauben und Verstehen II, Tübingen 1952 (1968[5]), S. 79–104.

[19] Abgedruckt in: Kerygma und Mythos, hg. H. Bartsch, I, Hamburg 1948, S. 15–53.

Ausgeschlossen ist auch hier eine direkte Offenbarung Gottes in der und durch die Volksgeschichte Israels[20].

[20] In der Erstausgabe 1941, S. 25 f. (= Glauben und Verstehen II, S. 103) heißt es (Kursive für Unterstreichung im Original): „*Können wir im Sinne des Alten Testaments von Gottes Offenbarung in Natur und Geschichte reden? Wir können* es zweifellos, nämlich eben dann, wenn wir unserer Kreatürlichkeit inne werden. *Sollen* wir es? ja und nein! *Nein:* denn wir sollen uns doch nicht bewußt und absichtlich in das Stadium der Hoffnung zurückbringen, wenn Gott die Erfüllung geschenkt hat. Wir sollen uns als Glaubende gerade nicht in unserer Kreatürlichkeit, sondern als „neue Kreatur" verstehen. Ja, im Grunde können wir es ja gar nicht, wenn wir wirklich an die vergebende Gnade Gottes in Christus glauben, wenn wir unsere Existenz als eschatologische Existenz erfaßt haben. Dann ist ja Gottes Gericht und Gnade eben in Christus offenbar, und wir können unsere Augen nicht abwenden. Und eben deshalb: Nein! wir sollen es nicht; denn das würde ja heißen, aus dem Glauben fallen.

Aber in einem gewissen Sinne gilt doch: *Ja!* Insofern nämlich, als das Stehen im Glauben ja nicht ein gesicherter Zustand ist, sondern ein ständiges Neuergreifen der Offenbarung, ein ständiges Zufluchtnehmen zur Gnade Gottes. Die Welt begegnet uns ja ständig verführerisch, dazu nämlich verführerisch, daß wir doch wieder meinen, auf uns selbst stehen zu können, und sei es auch gerade auf unserer Gläubigkeit. . . . Das also ist die ständige Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte, daß sie uns lehrt, daß wir die Offenbarung eben nicht *haben*, daß wir in dem was wir sind und haben, nichtig sind vor Gott. Das ist ihr Sinn, daß sie uns ständig in die Haltung dessen zurückweist, der weiß, daß er nur empfangen kann und nichts hat, was er nicht empfangen hätte, also in die Haltung des Glaubens (1. Kor. 4,7). Das also ist endlich der Sinn der Offenbarung in Natur und Geschichte, daß sie uns ständig verweist auf die Offenbarung der vergebenden Gnade Gottes in Christus. Nur indem sie das tut, ist sie aber für uns Offenbarung; das heißt aber außer Christus ist sie es für uns nicht." Wenn man diese Ausführungen mit dem Aufsatz „Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben", in: Glauben und Verstehen I, S. 313–336 vergleicht, so findet man, daß die Grundposition sich zwar nicht geändert hat, daß es bei Bultmann nur in Christus eigentliche Offenbarung gibt, daß aber der Situation der Zeit von 1941 entsprechend

Diese Betonung der Exklusivität des Zugangs zu Gott in Christus führte zur Frage nach der Vernehmbarkeit der neutestamentlichen Texte in der Gegenwart mit ihrem durch die physikalischen Theorien Einsteins und Max Plancks geprägten Weltbild[21]. Läßt sich heute so einfach das in der Sprache der Bibel, im Rahmen eines mythischen Weltbildes Gesagte, repristinieren, übernehmen? Ist es nicht auch eine Redeweise, in der das Heilsgeschehen naiv objektiviert verkündet wurde? Die Antwort Bultmanns ist: Der Mythos ist Sprachmittel der Zeit, er ist nicht zu eliminieren, sondern zu interpretieren und zwar auf seine kerygmatische Intention hin auszulegen. Ferner: Im Mythos der neutestamentlichen Sprache drückt sich das Selbstverständnis des Glaubens aus; er bietet keine Kosmogonie, ist kein Erkenntnisgegenstand, hat keinerlei naturwissenschaftliche Intention, er ist vielmehr eine Sprachwirklichkeit des geschichtlich existierenden Menschen. Das leitende Interesse Bultmanns bei diesem Programm war, dem modernen Menschen, der sich in der kirchlichen Tradition nicht mehr zurechtfand, der zwischen Christlichem Glauben und

---

eine kirchliche Verkündigung des Wortes Gottes im Alten Testament hier auf der Basis der Christusoffenbarung bejaht wird!

[21] Natürlich darf Bultmanns physikalisches Weltbild nicht an bestimmten Entwicklungsstufen – seien sie durch Einstein und Planck oder Heisenberg und Entwicklungen der 70er Jahre gegeben – orientiert werden. Er hat nie versucht, modernste Naturwissenschaft und biblische Weltbilder derart in Einklang zu bringen, daß für Gott innerhalb oder außerhalb seiner Schöpfung ein gesicherter Platz bleibt. Bultmann liegt daran, das durch den Glauben sich schenkende Selbstverständnis gerade von dem jeweiligen naturwissenschaftlichen Weltbild zu lösen. Insofern könnten „Löcher" im Himmels-Firmament niemals die direkte Kommunikation von Transcendenz und Immanenz belegen. Zur Sache vgl. M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt 1950, S. 69 ff.; H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 415 ff.; E. Dinkler, Weltbild im NT, Religion in Geschichte und Gegenwart[3] VI, Tübingen 1962, Sp. 1615 ff.

Weltwirklichkeit zerrieben wurde, zu helfen. Seine im Kreise der Bekennenden Kirche für Theologen und gebildete Laien gegebenen Ausführungen wurden bald ihrem ursprünglichen Sitz im Leben der Kirche und der suchenden Wahrheitsfrage entfremdet und als anti-kirchlicher Angriff auf das Evangelium mißdeutet. Man sprach hier von „Dolchstoß", dort von „Dummköpfen in Marburg und anderswo", ja man lehnte — was wohl noch schlimmer war — teilweise theologische Gespräche mit Bultmann ab[22].

Die Sache, um die es Bultmann ging, wurde von vielen als notwendige Äußerung theologischer Redlichkeit begrüßt; von anderen als philosophische Verfremdung der christlichen Glaubensaussagen und implicite Kritik an Gottes Wort in der Schrift hart kritisiert[23]. Die wissenschaftliche Intention Bultmanns ist in den seither vergangenen 35 Jahren als „existentiale Interpretation" oder „existentiale Hermeneutik" in der Exegese des Alten und Neuen Testaments dort zu einem festen Gesichtspunkt des Verstehens geworden, wo man die Sinnfrage für den Menschen und die Kirche der Gegenwart stellt. In der Theologie haben Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling[24] die hermeneutische Forderung Bultmanns aufgenommen und weitergeführt; in der Philosophie ist vor allem Hans

---

[22] Die Angaben sind belegbar aufgrund eines Briefes von Sodens an die Pfarrer der Bekennenden Kirche Kurhessens vom Sommer 1942.

[23] Zur Sache der philosophische Aufsatz von W. Anz, Der Weg Bultmanns, Wort und Dienst NF 8, 1965, S. 9–19; zur theologischen Diskussion vgl. umfassend G. Bornkamm, Die Theologie Bultmanns in der neueren Diskussion, Theologische Rundschau NF 29, 1963, S. 33–141; abgedruckt in: Ders., Geschichte und Glaube I, München 1968, S. 173–275.

[24] Vgl. besonders E. Fuchs, Marburger Hermeneutik, Tübingen 1968, und G. Ebeling, Wort und Glaube I–III, Tübingen 1960–1975.

Georg Gadamer[25] in seinem Werke den Weg Heideggers weitergegangen und hat Bultmanns Frage als methodologischen Gesichtspunkt einbezogen – nicht zuletzt auch Wilhelm Anz[25a].

Vieles von dem was Bultmann aus Wahrhaftigkeit aussprach und was einst als provozierend empfunden wurde, hat sich mittlerweile durchgesetzt: etwa, daß wir in der Bibel Gottes Wort im geschichtlichen Gewand menschlicher Glaubenszeugnisse erkennen, daß wir aber eine Verbalinspiration ablehnen; daß wir vom Heilsgeschehen als Ursache und Ziel des Glaubens sprechen, nicht aber von objektivierbaren Heilstatsachen; oder daß wir in der Perikope vom leeren Grabe nicht den Grund, sondern den Ausdruck des Osterglaubens hören; daß wir die biblische Schöpfungsgeschichte nicht als wissenschaftliche Aussage, sondern als eine Antwort auf die Frage nach dem Woher unseres zeitlichen Daseins verstehen.

Zur unerbittlichen Wahrhaftigkeit, zu kirchlicher Verantwortung und Radikalität des Fragens gehörte auch das Wissen um die dem Menschen und um so mehr dem Theologen gewiesenen Grenzen des Redens von Gott. Im Wissen des Glaubens um Gottes Transcendenz läßt sich nur von Gottes Handeln an uns sprechen, aber nicht von Gottes Eigenschaft und Wesen. Ein Mißverständnis der Intentionen Bultmanns ist es, wenn man annimmt, die Entmythologisierung wolle das Christsein leichter machen, den Gehorsam gegenüber Gott verkürzen oder das Quantum des zu Glaubenden verkleinern. Nein: Es geht um die nicht aufzugebende Paradoxie der Gegenwärtigkeit des jenseitigen Gottes in der Geschichte, in Jesus Christus – und um die nicht ausweisbare Verkündigung der Kirche, daß in dem Tode dieses Jesus von Nazareth das

[25] H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1976[5]; ders., Martin Heidegger und die Marburger Theologie, in: Zeit und Geschichte. Festschrift R. Bultmann, hg. E. Dinkler, Tübingen 1964, S. 479 ff., und in: Kleine Schriften I, Tübingen 1967, S. 82 ff.

[25a] Vgl. oben Anm. 23.

Leben aufgebrochen, in seiner Kreuzigung das Heil der Welt angeboten ist. Diese Mitte des Glaubens ist so sehr an das Wort der Verkündigung und Anrede gebunden, daß Bultmann die Kreuzigung nur widerstrebend als Thema der darstellenden Kunst sah. Dem Isenheimer Altar von Matthias Grünewald ließ er den kunsthistorischen Wert, doch hatte er keinen eigenen Zugang zum dogmatisch überladenen und heilsgeschichtlich konzipierten Werk, das ihm vielmehr Ausdruck unangemessener Realistik und einer Objektivierung der Glaubensmitte war[26]. Die Wahrheitsfrage stand immer unter der Signatur tua res agitur. Ob sich Bultmann mit dem alttestamentlichen Erbe oder mit dem Judentum befaßte, mit dem hellenischen Erbe oder dem Hellenismus und hier mit Stoa und Gnosis, seine entscheidende Frage richtet sich nicht auf Rekonstruktion oder Deduktion, sondern auf das sich in den Texten niederschlagende Selbstverständnis des Menschen und die sich darin für uns Lesende und Hörende öffnenden Möglichkeiten. Ob es sich um die griechischen Autoren oder die deutschen Klassiker handelt, um Carl Spitteler, Rilke, George

[26] Gemeinsamer Besuch in Colmar, 1957. – In einem Brief an von Soden vom 13. 4. 26 schreibt Bultmann von den Konzerten und Opernbesuchen in Wiesbaden, wo er zur Kur weilte. Er bemerkt: „Die Musik, die nichts sein will als Musik, ist doch das Erfreulichste, wie ich denn immer mehr dazu komme, die sog. Kulturbedeutung der Kunst für ein Mißverständnis bzw. ihre Pflege im Kulturinteresse für einen Mißbrauch anzusehen. Die Kunst ist dazu da, Freude zu machen, und es ist ein Irrweg, dem ‚Volk' oder den ‚Massen' Kunstgenüsse zu bieten und sie zur Kunst zu ‚erziehen'." – Die Verquickung von Kunst und christlicher Botschaft – selbst in Bachs Matthäuspassion – war Bultmann problematisch. – Daß anderseits die Kunst, besonders als Musik, im Hause Bultmann eine vorrangige Rolle spielte, ergab sich durch Frau Bultmann und die Töchter, zuletzt auch die Enkelkinder, von selbst. Ein Spezialverhältnis hatte Bultmann – ebenso wie Karl Barth – zu Mozart; so auch M. Niemöller. Gibt es vielleicht doch eine Relation Theologie–Musik?

oder um die amerikanischen Romane der Vor- und der Nachkriegszeit: Melvilles „Moby Dick" oder Thornton Wilders „Iden des März" oder „Der achte Tag" – Bultmann las als fragend Beteiligter, auf die Möglichkeit neuen Daseinsverständnisses achtend und horchend.

Antike und Christentum sind bei dem Dialog mit Geschichte und Gegenwart die beiden Pole von Bultmanns Denken, deren Gegenüber und prinzipielle Spannung er in den verschiedensten Fragestellungen reflektiert[27]. Mit den Griechen

[27] Zu den besonderen Forderungen Bultmanns gehörte die Vertrautheit mit dem Griechischen Text des Neuen Testaments. In einem von der Theologischen Fakultät Halle Herbst 1944 erbetenen Beitrag Bultmanns „Zur Frage der wissenschaftlichen Ausbildung der Theologen" (vgl. das Verzeichnis der „Veröffentlichungen von Rudolf Bultmann", in seinen: Exegetica, hg. E. Dinkler, Tübingen 1967, S. 497 unter „1944"), in dem das Kriegsende und die Not der aus dem Felde Heimkehrenden anvisiert ist, heißt es, daß man natürlich den Studienweg in jeder verantwortlichen Weise erleichtern wolle. „Aber der gute Wille hat seine gebieterische Grenze an den sachlichen Notwendigkeiten." – „Zur wissenschaftlichen Erforschung der Schrift gehört als Erstes das Studium der Sprachen, in denen die Schrift geschrieben ist, des Hebräischen und des Griechischen. . . . Es versteht sich ja von selbst, daß nur der ein begründetes Urteil über den Sinn eines Textes haben kann, der seine Sprache versteht. Und man muß sich klar machen, daß der Text der Bibel (wie jeder andere fremdsprachige Text) nie endgültig, definitiv, übersetzt werden kann, sondern stets neuer Übersetzung bedarf. Das liegt einmal daran, daß unsere Kenntnis der biblischen Sprachen, des Hebräischen und des Griechischen, ständig erweitert und verfeinert wird. . . . Es liegt ferner daran, daß die eigene Sprache, in die der Text übertragen wird, auch ihre Geschichte hat, sich wandelt. Eine Übersetzung, die für ihre Zeit angemessen ist, bedarf nach dem Verlauf einiger Zeit selbst wieder der Erklärung, wie z. B. die stets von Zeit zu Zeit notwendig werdenden Revisionen der Lutherischen Übersetzung zeigen. Und solche Revisionen können sich ja nur auf neues selbständiges Studium der Sprachen gründen. . . . In der Tat: – die Auslegung der Schrift erfordert Arbeit, und nicht außerhalb ihrer, sondern in ihr wirkt der Heilige Geist. Was aber in

wußte er um sein Gliedsein im Gefüge des Kosmos, um sein eigentliches Wesen als Geist. Mit der jüdisch-christlichen Tradition erkannte er sein Stehen in der Geschichte, für die er die Verantwortung als Einzelner mitträgt, in der er Entscheidungen fällen und mit dem Willen durchhalten muß. Natürlich wußte Bultmann um die geschichtliche Selbständigkeit der griechisch-römischen Antike, daß sie zwar auch im hellenisierten Christentum, vor allem aber neben dem Christentum erhalten blieb, so daß beide in ihrer jeweils eigenen Tradition uns prägen und fordern, jedenfalls in dem von uns „Abendland" genannten Geschichts- und Kulturraum. Auch wenn wir uns für den Glauben an Christus entschieden haben, so geht doch das seit den Griechen nach der ἀρχή fragende wissenschaftliche Denken mit uns, als Versuch der Weltorientierung wie auch der Weltbemächtigung und auch Weltverantwortung, darin unsere rationale Menschlichkeit konstituierend. Als Bultmann 1946 vom Planungsausschuß der Philippsuniversität um ein Gutachten für den Neuaufbau der Univer-

---

der Einrede gegen die wissenschaftliche Erforschung der Schrift Richtiges steckt, ist dieses: man kann die Schrift nicht verstehen und erklären, wenn man kein inneres Verhältnis zu der Sache hat, um die es geht. So muß auch in der wissenschaftlichen Erklärung der Schrift das Verhältnis zur Sache lebendig sein. ... Wer nicht die wissenschaftliche Ausbildung zur Erklärung (sc. des biblischen Textes) hat, dem hilft das Verhältnis zur Sache gar nichts, so wenig ich einen Menschen, der eine fremde Sprache spricht, verstehen kann, auch wenn er von einer Sache redet, die ihm und mir brennend am Herzen liegt. Die methodische wissenschaftliche Erforschung der Schrift steht also nicht im Gegensatz zu einer Erfassung des Geistes der Schrift mit dem Herzen, sondern sie steht in ihrem Dienst. Dieser Dienst aber ist ein unentbehrlicher; die wissenschaftliche Schrifterklärung ist nicht der schöpferische Ursprung eines gläubigen Verständnisses der Schrift, aber sie ist die conditio sine qua non, da nun einmal das Zeugnis der Offenbarung Gottes ein historisches Dokument ist. Und in der praktischen Auslegung der Schrift für die Gemeinde wird sich derjenige als der Überlegene er-

sität gebeten wurde, ging er in seinen Vorschlägen so weit[28], daß er in der Erforschung des Christentums *und* der Antike

---

weisen, der die wissenschaftliche Arbeit mit dem größten Ernst und mit der peinlichsten Gewissenhaftigkeit getrieben hat — nein! nicht getrieben *hat*, sondern immer weiter treibt." Vgl. auch „Das Problem der Hermeneutik", Zeitschrift für Theologie und Kirche 47, 1950, S. 47–69, abgedruckt in: Glauben und Verstehen II, S. 211–235.

[28] „Das Verhältnis der Universität zu Antike und Christentum", in: Berichte des Planungs-Ausschusses der Philipps-Universität Marburg zur Neugestaltung der deutschen Hochschulen, 1946, S. 20–27. — Der erste Absatz lautet: „Die Frage nach dem *Verhältnis der Universität zu Antike und Christentum* fällt weithin zusammen mit der Frage nach der *Einheit der Universität*. Ist unsere Universität nur eine Sammelstätte für alle möglichen Einzelwissenschaften, oder ist sie eine wirkliche „Universitas", eine Einheit, deren Teile — die Einzelwissenschaften — als die Glieder eines Organismus zusammengehören?" — Im Schlußabschnitt VII (S. 27) heißt es: „Aus dem Vorangehenden ergeben sich einige *praktische Folgerungen:*

1. Die Pflege der antiken Tradition gehört zu den wesentlichen Aufgaben der Universität.

2. Deshalb ist eine humanistische Vorbildung der Studierenden dringend erwünscht und damit auch, daß der Besuch des humanistischen Gymnasiums wieder in umfassenderem Maße zur Bedingung, oder soweit das nicht möglich ist, zur natürlich gegebenen Voraussetzung des Universitäts-Studiums gemacht wird.

3. An der Universität sollen in größerem Umfang als bisher für *Hörer aller Fakultäten öffentliche Vorlesungen gehalten* werden zur Einführung in die antike Geisteswelt und zur Weiterbildung in ihr. Ebenso aber auch öffentliche Vorlesungen in den anderen Fächern, nicht nur etwa, weil, wer z. B. Platon interpretieren will, etwas von den Prinzipien der Mathematik und Physik verstehen muß, sondern auch, weil die Diskussion zur humanistischen Bildung gehört. Die Universität sollte aber auch öffentliche Vorträge veranstalten, durch welche die Bildungswerte der Antike einer größeren Hörerschaft vermittelt werden.

die beiden Pfeiler der organischen Einheit einer wirklichen universitas vorstellte und deren Aufgaben entfaltete. Die Einheit bestehe gewiß nicht in einem einheitlichen Erkenntnisgrund, sei es ein Weltgrund oder Gott, sondern sie bestehe in der gleichen von den Griechen übernommenen – im Wesen säkularen – Methode der Wissenschaft, im Begründen des Erkannten, dem λόγον διδόναι und dem διαλέγεσθαι als dem gemeinsamen Wahrheitssuchen. „Die Erkenntnis des Ganzen kann immer nur im Einzelnen gefunden werden und eben deshalb ist der Prozeß des Forschens nie abgeschlossen."

Doch ist diese erkenntnistheoretische Unabgeschlossenheit jedes Forschungsprozesses etwas anderes als die in unserem Thema anvisierte Unabgeschlossenheit der Theologie. Liegt sie bei der Natur- und Geschichtswissenschaft jeweils an der noch nicht vollständigen Erfaßbarkeit des Forschungsobjektes, an den noch nicht differenziert genug arbeitenden Forschungsmitteln oder einfach an fehlenden Quellen, so in der Theologie am erkennenden Subjekt. Der theologisch Denkende muß sich in der offenen Frage halten, weil er Aussagen nur machen kann „in dem Wissen um die Fraglichkeit alles menschlichen Selbstverständnisses und im Wissen, daß existentielles Selbstverständnis ... nur im Vollzug der Existenz und nicht in der isolierten denkenden Reflexion wirklich ist"[29].

---

4. Zur Vollständigkeit der Universität gehört die theologische Fakultät.

5. Die Vertrautheit mit der christlichen Tradition gehört zu den Voraussetzungen des Studiums. An den höheren Schulen sollte deshalb Unterricht in der christlichen Religion, der nicht notwendig kirchlicher Unterricht zu sein braucht, erteilt werden.

6. An der Universität sollten öffentliche Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten auch von der theologischen Fakultät gelesen werden. Ebenso sind unter die öffentlichen Vorträge, die die Universität für eine weitere Hörerschaft veranstaltet, solche über theologische Themata aufzunehmen."

[29] Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1965⁵, S. 589. –

Der Theologe verfügt also nicht über seinen Glauben. Die Unabgeschlossenheit der Theologie als Wissenschaft beruht auf der Unverfügbarkeit des Glaubens.

Das Denken des Theologen Bultmann zielt eigentlich immer auf die Zukunft als einen nie zeit- oder geschichtslosen Zustand. Die Gnade ist das ständige Voraussein Gottes, wohin auch der Mensch kommt. Die Aussage des Paulus, daß Glaube, Liebe, Hoffnung bleiben, wenn das Vollkommene sein wird, ist für Bultmann Ausdruck der Hoffnung auf eine offene Zukunft ohne Ende[30].

Es ist ein Wesenszug Bultmanns gewesen, der auch ein Grund seines ungewöhnlichen Lehrerfolgs war, daß er Glauben, Denken und Existieren zur Deckung zu bringen sich mühte. Die Freiheit verstand er als Teil seines Glaubens. Ein

---

Vgl. auch ebenda, S. 586: „Theologische Sätze – auch die des NT – können nie Gegenstand des Glaubens sein, sondern nur Explikation des in ihm selbst angelegten Verstehens. Als solche sind sie situationsbedingt und daher notwendig unvollständig. Diese Unvollständigkeit ist jedoch kein Mangel, dem dadurch abgeholfen werden müßte, daß jeweils eine folgende Generation zu ergänzen hätte, was noch fehlte, so daß durch immer getriebene Summierung schließlich eine vollständige Dogmatik zustande käme. Vielmehr ist die Unvollständigkeit begründet in der Unerschöpflichkeit des glaubenden Verstehens, das sich jeweils neu aktualisieren muß; sie bedeutet also Aufgabe und Verheißung." – In der Vorlesung „Enzyklopädie der Theologie" heißt es Bl. 165: „Theologie ist also rationale Arbeit, Arbeit des λόγος unter Voraussetzung des Glaubens, des πνεῦμα. Dies gibt Gott, der λόγος ist unsere Sache. Der λόγος macht es nicht *allein*, und *den Christen* macht er überhaupt nicht, aber den *Theologen*. Und die Abwesenheit des λόγος ist für keinen der Beweis für die Anwesenheit des πνεῦμα." Nachträgliche Randnotiz: „Synergismus? – ja, wenn es hieße, daß der λόγος den Glauben konstituiere, aber vielmehr konstituiert der Glaube den λόγος. Theologie: das Ergreifen des λόγος."

[30] Vgl. „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen", Zürich 1949, S. 208.

Ausdruck von Glauben und Freiheit war der ihm eigene Humor[31].

Bultmanns wissenschaftliches Werk war für zwei Generationen von Theologen eine Brücke zu neuen Ufern. Man wird auch in Zukunft niemals an dieser Brücke vorbei vorwärtskommen. Aber man wird — wegen der Unabgeschlossenheit der Theologie — auch nicht auf ihr stehenbleiben dürfen[32], sondern auf ihr weiterschreiten müssen. Wir danken Rudolf Bultmann, unserem Lehrer, indem wir uns bemühen, seine Arbeit redlich weiterzuführen.

---

[31] Vgl. die Notiz bei H.-G. Gadamer, Philosophische Lehrjahre, Frankfurt 1976, S. 38 f. und E. Dinkler, R. Bultmann als Lehrer und Mensch, Kirche in der Zeit 14, 1959, S. 257–261.

[32] In Analogie zu einem indischen „Agraphon" formuliert; vgl. Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I, Tübingen 1959, S. 55, dort von J. Jeremias anhangsweise verzeichnet.

Hans Freiherr von Soden (1881-1945)*

Als 1927 nach altem Brauch Hans von Soden als gewählter Rektor bei seinem Amtsantritt die Frage „Was ist Wahrheit?" zum Thema seiner akademischen Rede wählte und über den geschichtlichen Begriff sprach, legte er die zwei großen Wurzeln des abendländischen Geistes dar, die im hellenischen Humanismus einerseits und im biblischen Christentum anderseits gegeben sind: Für die Griechen ist die Wahrheit ein zu verstehender Sachverhalt, für den von hebräischem Denken nicht ablösbaren christlichen Sprachgebrauch ist Wahrheit am Geschehen Jesus Christus aufbrechende Lebensnorm, die in die Tat umgesetzt werden muß. „Für den Griechen ist der Begriff des Seins der Maßstab für den Gedanken Gottes, für den Hebräer das Sein die von Gott geschaffene Wirklichkeit; für jenen ist Gott Inbegriff der Natur, für diesen der Urheber der Geschichte . . .; für den Griechen [ist] Wahrheit grundlegend Sache des Verstehens, für die Bibel Sache des Bestehens."[1] Der hier erörterte christliche Wahrheitsbegriff, der das Tun des als wahr Erkannten einschließt, was nur in voller Freiheit geschehen kann, ist als Dienst in der Gemeinschaft zu realisieren und nicht ein der theoretischen und privaten Sphäre zugehörender. Man könnte die ganze Wirksamkeit von So dens, der neben Rudolf Bultmann zu den profiliertesten Persönlichkeiten der Marburger Universitätsgeschichte im letzten Halbjahrhundert gehört, unter das Motto stellen: „Wahrheit als Prinzip des Handelns in Freiheit".

Der Lebenslauf von Sodens soll im Folgenden kurz skizziert und sein Wirken in Marburg von 1924 bis 1945 an Beispielen illustriert werden, um zuletzt das individuell Einzigartige dieses in kritischer Zeit in der Marburger Theologischen Fakultät führenden Gelehrten hervorzuheben. Geboren am 4. November 1881 in Striesen bei Dresden, ist von Soden in Berlin aufgewachsen, wo der Vater Hermann von Soden seit 1887 Pfarrer an der Jerusalemskirche war, daneben

---

* Erstmals erschienen in: Marburger Gelehrte; bearbeitet von Frau Dr. Erika Dinkler–von Schubert.

[1] Marburger Akademische Reden 46, 1927, S. 18f. (= Urchristentum und Geschichte I, S. 15).

seit 1889 Privatdozent, später o. Honorarprofessor für Neues Testament an der Berliner Universität. Das Theologiestudium des Sohnes, von 1900–1905 in Berlin, war ganz auf eine Forscherlaufbahn ausgerichtet und primär durch Adolf von Harnack geprägt. Schon 1904 erschien die Arbeit „Die Cyprianische Briefsammlung, Geschichte ihrer Entstehung und Überlieferung", die 1905 zur Promotion zum Lic. theol. führte. Es schloß sich eine fünfjährige Tätigkeit als Assistent für Patristik am damaligen Preußisch-Historischen Institut in Rom an, die Gelegenheit bot zu fruchtbarster Forschung: Aus den Handschriften – insbesondere der Biblioteca Vaticana – wurde versucht, das in Nordafrika zur Zeit Cyprians – also gegen 250 n. Chr. – in Gebrauch befindliche lateinische Neue Testament, eine zeitlich weit vor der Vulgata des Hieronymus liegende Textgestalt zu rekonstruieren. Das Werk dokumentiert die entsagungsvolle Detailarbeit des Archivforschers, der Philologe, Historiker und Theologe zugleich sein muß. Um nicht den Anschluß an die akademische Laufbahn zu verlieren, kehrte von Soden 1910 nach Berlin zurück, habilitierte sich in der Theologischen Fakultät und war, da die Dozentenstipendien nicht für den Lebensbedarf ausreichten, bis 1914 zugleich als Religions- und Geschichtslehrer an der Elisabethschule in Lichterfelde tätig.

Obwohl infolge eines Herzfehlers für den Kriegsdienst untauglich, ging von Soden nach erfolgter Ordination von 1915–1918 als Divisionsgeistlicher an die Ost- und an die Westfront. In den Zusammenbruch des Kaiserreiches fiel 1918 seine Berufung als ao. Professor für Kirchengeschichte nach Breslau, wo von Soden – seit 1921 o. Professor – zwei Jahre mit Bultmann gemeinsam wirkte, um ihm 1924 als Ordinarius nach Marburg auf den Lehrstuhl von Adolf Jülicher zu folgen. Berufungen nach Jena, Heidelberg und Halle lehnte von Soden ab, teils aus gesundheitlichen Bedenken, wesentlich aber um der engen Freundschaft und Zusammenarbeit mit Bultmann in Marburg willen. Hier verbleibend, wirkte er 1927/28 als Rektor der Universität und 1933/34 als Dekan der Theologischen Fakultät. Er vertrat in der Lehre vier Disziplinen: Neues Testament und Kirchengeschichte sowie Christliche Archäologie und Kirchenrecht. Unter seiner Betreuung wurde innerhalb der kunstwissenschaftlichen und archäologischen Disziplinen 1927 im „Jubiläumsbau" zu Marburg das Christlich-Archäologische Seminar eingerichtet und ausgebaut[2].

Die durch humanistische Tradition, durch die Bibel und Goethe gekennzeichneten Gehalte waren die eigentliche Basis seiner univer-

[2] Vgl. die Rede von H. v. Soden zur Grundsteinlegung am 9. Mai 1926: „Vom Wesen christlicher Kunst" (ebd., S. 90–105).

salen Bildung. Eine radikale philosophische oder theologische Infragestellung der biblischen Verkündigung und reformatorischen Erkenntnis lag ihm nicht. Zugang zur „modernen" Literatur vermittelten ihm Ibsen und Tolstoj, später auch Dostojewski. Die aufbrechende soziale Fragestellung wurde mit Friedrich Naumann in der Linie der „Christlichen Welt" Martin Rades als aktuelles Problem der Zeit früh erkannt. Jede politische Ideologisierung und Demagogisierung war von Soden zuwider – für die Hochschule schien sie ihm ein Todesstoß gegen die Freiheit von Forschung und Lehre. – Gleichwohl forderte er vom Akademiker, daß er sich den Aufgaben der Polis zur Verfügung stelle und seine Entscheidungen so fälle, daß andere davon lernen können. Freilich müsse der Lehrer zwischen einer Verantwortung der Polis gegenüber und einer Politisierung der Wissenschaft sehr deutlich scheiden. Eine besondere Verantwortung erkannte er seit der Übernahme der Breslauer Professur bis zu seinem Tode in der Ausrichtung des Universitätslehramts auf die Kirche, weshalb er die Teilnahme an kirchlichen Prüfungen und Wahl zu Synoden suchte und die Mitarbeit aktivierte. Ein frühes Zeugnis seines Einsatzes, zugleich des unbestechlichen Urteils und der klaren, treffsicheren Formulierungsgabe ist die im Jahre 1922 auf der Verfassunggebenden Kirchenversammlung der Altpreußischen Union in Berlin gehaltene Ansprache[2a].

In den Jahren des Kirchenkampfs ist dieses Anliegen leitend geblieben; dies belegen *von Sodens Einsatz für intakte theologische Prüfungen und die Errichtung kirchlicher Hochschulen (Nr. 17 u. 22),* seine *Kritik an den Kirchenausschüssen, 1936 (Nr. 21),* sein klares Wort an die lutherischen Bischöfe Meiser, Wurm, Marahrens in Sachen der *sog. Gebetsliturgie, 1938 (Nr. 28).*

Dem zunehmend schweren Herzleiden wußte von Soden durch straffe Disziplin des Tageslaufs zu begegnen. Zu einer Zeit, in der das normale Lehrdeputat des Ordinarius acht bis zehn Wochenstunden betrug, hat er regelmäßig zwei vierstündige Vorlesungen – im Neuen Testament und in der Kirchengeschichte – gehalten, dazu ein Hauptseminar und eine Vorlesung oder Übung aus dem Gebiet der Christlichen Archäologie oder des Kirchenrechts. Trotz der in jenen Jahren weitaus geringeren verwaltungsbedingten Inanspruchnahme des Hochschullehrers bleibt die dienstliche Belastung, neben die seine kirchliche Wirksamkeit trat, erheblich.

1933 wurde von Soden Dekan der Theologischen Fakultät; von Anbeginn an hat er die durch den Nationalsozialismus bedingte neue politische Situation richtig zu beurteilen gewußt. Unter seiner

---

[2a] Vgl. die entsprechenden Passagen in Bericht, S. 380.

energischen Leitung widerstand die Marburger Fakultät – als einzige in Deutschland einige Zeit geschlossen – durch Gutachten der politischen Tendenz der NS-Zeit und der Politisierung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Programmatisch war *eine der Vorlesung über Reformationsgeschichte am 4. Mai 1933, der ersten Semesterstunde nach Beginn des NS-Regimes, vorangestellte Erklärung (Nr. 1),* in der von Soden auf das Problem von Reformation und Revolution einging: „Man fordert heute stürmisch die Politisierung der Hochschule und stellt dem politischen Studenten, der der Volksgemeinschaft verhaftet ist, den individualistischen Vorkriegsstudenten, der seine Berufsbildung erwerben wollte, entgegen. Das sind zunächst Schlagworte, bei denen es auf die richtige Bestimmung des Gemeinten und vor allem des Gesollten ankommt . . . Wir dürfen jedoch keine Politisierung der deutschen Hochschule zulassen, die der an ihnen hochgehaltenen Wahrheitsforschung Schranken eines zeit- oder parteipolitischen Dogmas auferlegt." Sichtbar werden die Probleme, die auf die Universitäten zukamen, in dem *Brief von Sodens an Gustav Hölscher wegen möglicher Amtsenthebungen an den theologischen Fakultäten (Nr. 2),* in dem *Briefwechsel mit Hermann Mulert über freiwillige Amtsniederlegung von Theologieprofessoren (Nr. 3),* sowie in der *Korrespondenz mit Ministerialrat Johann Daniel Achelis über die Fälle Ukkeley und Rade sowie Stipendium für Harbsmeier (Nr. 6).*

In der Vorlesung vom 4. Mai 1933 hatte von Soden bereits gegen die einsetzende Judenverfolgung eindeutig Stellung genommen. Doch zum aufsehenerregendsten Schritt kam es im September 1933, als das von ihm verfaßte *Gutachten zum Arierparagraphen in der Kirche (Nr. 4 und Anhang Nr. 1)* der Anfrage des Kurhessischen Kirchentages eine von der Fakultät einstimmig beschlossene Antwort erteilte. Anlaß war ein Gesetz, das von der Generalsynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union aus dem neuen Reichsbeamtenrecht auf die Geistlichen übertragen worden war und bestimmte, daß diejenigen, die „nicht arischer Abstammung oder mit einer Person nicht arischer Abstammung verheiratet" sind, zu entlassen seien. Ferner, daß mangelnde Gewähr eines rückhaltlosen Einsatzes für den nationalen Staat und die Deutsche Evangelische Kirche zur Versetzung in den Ruhestand führen sollten. Das antwortende Gutachten ist ebenso unnachsichtig ablehnend wie klar in Gedankenführung und Diktion: „Die Fakultät hält die beiden angeführten grundsätzlichen Bestimmungen . . . für unvereinbar mit dem Wesen der christlichen Kirche, wie es durch die allein maßgebende Autorität der Heiligen Schrift und das Evangelium von Jesus Christus bestimmt und durch die Bekenntnisse der Reformation bezeugt ist." Unter Berufung auf Apg 10,34f. und Gal 3,28 wird die Bruder-

schaft aller an Jesus Christus als Heiland der Welt Glaubenden und ihre in der Taufe gründende Einheit, die jede Rechtsungleichheit ausschließt, betont. Das neue Gesetz mache dagegen „die Kirchenglieder nichtarischer Herkunft zu Kirchengliedern minderen Rechtes und minderer Würde". Wenn man, so heißt es am Schlusse, mit Jesus Christus, dem Zeugnis der Heiligen Schrift und den Bekenntnissen der Reformation Ernst macht, „so ist eine politische oder kirchenpolitische Fesselung kirchlicher Verkündigung ebenso wie eine Beschränkung der Rechte nichtarischer Christen in der Kirche damit unvereinbar" *(Anhang Nr. I)*. Das Gutachten war für die kirchenpolitische Situation in Deutschland wie auch für die christliche Ökumene allgemein eine außergewöhnliche Tat – es bedeutet in gewisser Weise den Höhepunkt in der Geschichte der Marburger Theologischen Fakultät, zumal es ihre letzte in Geschlossenheit geführte Aktion war und theologische Klarheit wie Mut zum Widerspruch gegen eine die Wahrheit zersetzende Propaganda des Staates bezeugte. Im Kontrast hierzu erschien, ebenfalls Herbst 1933, das Gutachten der Erlanger Theologischen Fakultät[3], unterzeichnet von Paul Althaus und Werner Elert in Übereinstimmung mit der Fakultät. Hier wurden die nicht aufhebbaren „biologischen und gesellschaftlichen Unterschiede", ja die „historisch-völkische Gliederung der christlichen Menschen" bei aller Universalität des Evangeliums, dem Zeitgeist entgegenkommend bejaht. Bei Anerkennung der vollen Gliedschaft getaufter Juden in der deutschen evangelischen Kirche wird dennoch gesagt: „Die Kirche muß die Zurückhaltung ihrer Judenchristen von den Ämtern fordern." Der Grundtenor des Gesetzes der Altpreußischen Union wird nur in einem Punkte modifiziert: „Nicht ihre [Geistlicher jüdischer Herkunft] Belassung im Amte, sondern ihre Entlassung bedarf von Fall zu Fall besonderer Begründung."

Kann man dieser Erlanger Stellungnahme eine schüchterne Kritik an der Übernahme des preußischen Beamtengesetzes in den Raum der Kirche auch nicht völlig absprechen, so bleibt doch das theologische Unbehagen angesichts einer Preisgabe gerade der spezifisch christlichen Lehre von der Einheit aller Glieder an „einem Leibe Christi" aufgrund der Taufe. Die Lehre von der „Schöpfungsordnung", die verschiedene Völker und „Rassen" gesetzt habe, sei nicht durch die in der Taufe gesetzte „neue Schöpfung" der Glaubenden aufgehoben. Diesem zwiespältigen, aber letztlich theologisch unverantwortlichen Gutachten der Erlanger Fakultät gegenüber war das Marburger nicht nur sachlich überzeugender, sondern auch, durch

[3] ThBl 12, 1933, S. 312ff.

Abwehr der Behauptung staatlicher Maximen als für die Kirche ipso facto anwendbar, grundlegend. Erstmalig im Dritten Reich wagte eine Fakultät der Kirche zu sagen, daß es ihr aufgetragen sei, sich einer Politisierung zu erwehren – und zwar weil es ihrem Wesen widerspreche. Die Aktion der Marburger Fakultät unter von Sodens Dekanat wurde sekundiert durch eine Erklärung der Neutestamentler Deutschlands, *„Neues Testament und Rassenfrage" (Anhang Nr. II)*, bei der Bultmann federführend war, die in der Beweisführung von der neutestamentlichen Theologie den Ausgang nahm und im Ergebnis sich mit dem Marburger Fakultäts-Gutachten deckte.

Von Soden war gerade als liberaler Theologe aus der Schule Harnacks – unabhängig von der dialektischen Theologie Karl Barths[4] – der im kirchlichen Kampf führende Universitätstheologe jener Jahre. Da er mit Bultmann gemeinsam von Anfang an (Herbst 1933) zum sog. Pfarrernotbund gehörte, an der die Barmer Theologische Erklärung verfassenden ersten Bekenntnissynode im Mai 1934 teilnahm und Vorsitzender des Bruderrats der Bekennenden Kirche in Kurhessen und Waldeck war, wurde *von Soden* auch zum *Vertrauensdozenten aller der „Bekennenden Kirche" angehörenden Hochschullehrer* gewählt *(Nr. 14)*. Bereits vor der Zerschlagung der seiner Zeit durch Karl Barth, Ernst Wolf, Gustav Hölscher und Karl Ludwig Schmidt theologisch relativ homogenen Fakultät in Bonn war die Initiative auf der Fakultätsebene des Kirchenkampfes nach Marburg übergegangen[5]. Freilich wurde nun zugleich bereits Ende November 1933

---

[4] Bei Barth spielte eine Fehlbeurteilung der „liberalen Harnackschule" zeitweilig eine bedauerliche Rolle. In einem Brief an Bultmann vom 20. Juni 1931 schreibt Barth vorwurfsvoll: „Daß Sie sich mit der Neugründung der Theologischen Rundschau mit Hans v. Soden öffentlich an einen Tisch setzen, bedeutet wahrlich implicit auch eine Absage an mich, über die ich doch weder eine persönliche noch eine öffentliche Erklärung von Ihnen verlangt habe noch verlange. Erst recht nicht, seit mir aus Ihrer letzten Publikation (sc. „Krisis des Glaubens") klar geworden ist, daß Sie wirklich sachlich im Entscheidenden mit Hans v. Soden und nicht mit mir zusammengehen und daß eben das, was Sie mit H. v. S. verbindet, das ist, was Sie die ‚Offenheit' und den ‚Forschungscharakter' der Marburger Theologie nennen" (K. Barth/R. Bultmann, Briefwechsel, S. 128 f.). Im Kirchenkampf hat dann Barth dies ablehnende Urteil grundlegend revidiert (vgl. Anm. 5).

[5] Unberührt davon bleibt der enge Kontakt zwischen Bonn und Marburg in der Zeit 1933/34. Es ist nicht auszuschließen, daß aus wohlüberlegten taktischen Gründen man die Initiative von Marburg ausgehen ließ, um sie nicht durch den radikalen „Schweizer" K. Barth belastet sein zu lassen. Herbst 1933 (11./12. November) waren Karl Barth, Gustav Hölscher, Fritz Lieb und Ernst Wolf aus Bonn nach Marburg zu kirchlich-theologischen Besprechungen gekommen. Barth schrieb am 13. Dezember 1933 an Bultmann: „Im Übrigen war ich in einer mich selber überraschenden Weise angetan von Herrn von Soden, mit dem ich wohl noch einmal möchte weiterreden dürfen. Möchte diese Begegnung gute Fortsetzungen finden. Es ist heutzutage ein

innerhalb der Marburger Theologischen Fakultät ein theologischer und kirchenpolitischer Dissensus tiefgreifender Art deutlich, der hinfort ein gemeinsames Handeln nicht mehr möglich machte. Der Versuch von Sodens – nach Rücksprache mit den Bonner Kollegen – für einen *offenen Brief an den Reichsbischof Ludwig Müller* möglichst viele Unterschriften von Professoren und Dozenten der Theologie zu gewinnen *(Nr. 5 und Anhang Nr. III)*, scheiterte einmal innerhalb der eigenen Marburger Fakultät, wo lediglich Bultmann und Heinrich Schlier sich mit von Sodens Absicht identifizierten, andererseits an dem Fortgang der kirchenpolitischen Ereignisse, die schließlich die Aktion inopportun werden ließen.

In der Tat waren die aus allen Lagern der theologischen Richtungen und Schulen stammenden, in der Bekennenden Kirche vereinten Hochschullehrer ein Unruheherd im Bilde der nach offizieller Meinung „geschlossen hinter dem Führer stehenden" Universitäten geworden, zumal auch Professoren, die nicht formell der Bekennenden Kirche beitraten, je und je sich an Aufrufen beteiligten. So kam es zu dem „Maulkorberlaß" des Preußischen Kultusministers vom 13. Januar 1934, der den Professoren die Beteiligung an „öffentlichen Stellungnahmen gegen die Mitglieder oder die Maßnahmen der Kirchenregierung und die Zugehörigkeit zu Vereinigungen, die sich ihrer Gesamthaltung nach gegen die Kirchenregierung stellen", als nicht vereinbar mit den Pflichten eines Beamten, verbot. Der ministerielle Erlaß bezog sich explicite auf ein „Kirchengesetz vom 4. Januar 1934 (§ 2)", in dem der Reichsbischof jede gegen sein Regiment gerichtete Kritik zu verbieten suchte. Sowohl von seiten der Greifswalder Fakultät als auch aus der Feder Hans von Sodens waren *Protest-Erklärungen* gegen diesen Erlaß in Umlauf gesetzt und *von etwa 75 deutschen Theologieprofessoren (Nr. 7)* unterschrieben worden. Es muß zur Ehre der Marburger Theologischen Fakultät gesagt werden, daß sie zwar nicht vollständig sich beteiligte, aber das Hauptkontingent an Unterzeichnern stellte.

Inzwischen war es zu einem von Erich Seeberg vermittelten Empfang der als Vertreter der deutschen Theologieprofessoren auftretenden Herren Ernst Kohlmeyer–Halle, Julius Schniewind–Königsberg, Erich Seeberg–Berlin und Hans von Soden im Reichsinnenministerium zu Berlin am 22. Januar 1934 gekommen. Anstelle des

---

wahres Himmelsgeschenk, einen Tisch voller Leute zu wissen, mit denen man stundenlang von der Leber weg reden und von denen man ein verständiges Wort immer wieder erwarten kann" (K. Barth/R. Bultmann, Briefwechsel, S. 138). Neben Bonn und Marburg hatte damals auch Greifswald eine intakte und aktive Theologische Fakultät mit den Professoren Friedrich Baumgärtel, Rudolf Hermann, Joachim Jeremias u.a.m.

Staatssekretärs empfing die Genannten der „Rechtswalter" des Reichsbischofs, Ministerialdirektor August Jäger. Dieser bezeichnete alle *Opposition* als Rebellion *gegen die Reichskirchenregierung* und lehnte Änderung des Erlasses ab. Über den Verlauf der Gespräche sowie die folgende *Auseinandersetzung mit Jäger* hat von Soden selbst berichtet *(Nr. 7b)*.

Noch einmal ergriff Hans von Soden im Mai 1934 die Initiative zu einer *öffentlichen Erklärung* von 35 Hochschullehrern über *„Bekenntnis und Verfassung in den evangelischen Kirchen" (Nr. 8 und Anhang Nr. IV)*, die sich gegen die deutsch-christliche Kirchenregierung und ihre Behauptung, nur Fragen der äußeren Ordnung zu regeln, wandte. Ihre Spitze richtet sich gegen das der Evangelischen Kirche aufoktroyierte „ungeistliche Führerprinzip", dessen verhängnisvolle Folgen bereits sichtbar würden:

„1. Unter ihm werden vielen Gemeinden Prediger, die in Verantwortung gegen Amt und Gemeinde für die Geltung von Bekenntnis und Ordnung der Kirche eingetreten sind, ohne geordnetes Verfahren durch das Gutdünken des Reichsbischofs genommen.

2. Die freie öffentliche Aussprache in Presse und Versammlung über den christlichen Glauben und seine Auswirkung auf die Ordnung der Kirche wird Gemeinden und Pfarrern als Unbotmäßigkeit verboten und z. T. mit Hilfe weltlicher Gewalt zu unterbinden versucht . . .

3. Sogar das in der Kirchenordnung gesetzte Recht als solches wird von den Trägern des Kirchenregimentes, die zu seinen Hütern bestellt sind, nicht gehalten, sondern gebrochen. Es tut der Ehre der evangelischen Kirche, in der alles ehrbar und ordentlich zugehen soll, Abbruch, wenn staatliche Gerichte und juristische Gutachten den Anordnungen des Reichsbischofs die Rechtsgrundlage absprechen müssen . . ."

Kein Zweifel, daß derartige Verlautbarungen, die als Privatdruck allerorts – nicht zuletzt durch die Unterzeichner selbst, durch die „Theologischen Blätter" wie auch durch die „Junge Kirche" – verbreitet wurden, die Gemeinden wachhielten und das Kirchenbewußtsein stärkten. Die Erklärung ging unter dem 23. Mai 1934 hinaus – eine Woche später folgte die erste Synode der Bekennenden Kirche in Barmen, an der von Theologieprofessoren Karl Barth und Hans von Soden sowie Otto Schmitz–Münster, Friedrich Delekat–Leipzig, Rudolf Hermann–Greifswald und Hermann Sasse–Erlangen beteiligt waren. Von Soden verstand seine Aufgabe neben anderem auch darin, dafür zu sorgen, daß nicht die theologische Linie in einen engeren Dogmatismus und falschen Biblizismus einmünde. Es war ja nicht zufällig, daß in Marburg gerade die Vertreter einer kritischen Theologie in der Bekennenden Kirche ihren Platz hatten, wodurch die Frage der Freiheit der Kirche gegenüber einer parteipo-

litischen Ideologisierung der schablonenhaften Etikettierung von „orthodox" oder „liberal", „lutherisch" oder „reformiert" entnommen und zu einer Entscheidung über die Verwirklichung christlicher Wahrheit im täglichen Leben wurde. Durch Hans von Soden – hierin besonders unterstützt von Bultmann – wurde die „Marburger Theologie" zu einem Regulativ innerhalb der Bekennenden Kirche und zu einem kritischen Block innerhalb der Universität[6].

Am 11. August 1934 erhielt von Soden eine vom 4. August datierte Verfügung des Preußischen Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, der zufolge er aufgrund von § 6 des Gesetzes „zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums" vom 7. April 1933 *in den Ruhestand versetzt* wurde *(Nr. 10)* – obgleich de facto § 6 jenes Gesetzes keinerlei Grundlage für diese Maßnahme bot. Die Rückfrage des damaligen Rektors der Universität nach den Gründen für diese Entscheidung ergab: von Soden sei federführend bei der Erklärung der 35 Hochschullehrer über Bekenntnis und Kirchenverfassung gewesen und am Kampf gegen das Wirken des Rechtswalters der Deutschen Evangelischen Kirche bzw. des Kommissars des Reichsbischofs in der Kurhessischen Landeskirche führend beteiligt. In einem Brief an Geschwister und Verwandte vom 11. August 1934 schreibt von Soden: „Ungeachtet aller Verluste und Bitternisse, die diese Verfügung für mich bringt, kann ich sie nur als ein Stück Klärung der theologischen und kirchlichen Lage begrüßen und erhoffe so auch von ihr mittelbar eine fördernde Wirkung . . . Es ist mir nicht unlieb, daß ich, da ich in der letzten Zeit sehr oft in der Lage war, Pfarrern zu mutigem Bekennen und standhaftem Dulden zuzureden, selbst aus der Sicherheit genommen bin, in der solches Zureden weniger wirksam sein muß" *(Nr. 10a)*.

Drei Wochen zuvor war bereits der Ordinarius für Neues Testament in Münster, D. Otto Schmitz, wegen seiner Mitwirkung an Prüfungen der Bekennenden Kirche gemäß § 6 des gleichen Gesetzes in den Ruhestand versetzt worden. Hierzu hatte von Soden eine Solidaritätserklärung für O. Schmitz abgefaßt und Kollegen zur Unterschrift aufgefordert. Diese Aktion übernahm nun schriftführend Rudolf Bultmann und erweiterte sie auf Hans von Soden. Es kam zu etwa 50 Unterschriften eines an den Kultusminister gerichteten Briefes, der eine Nachprüfung und Anhörung der Betroffenen forderte und auf die Verpflichtung des theologischen Hochschullehrers hin-

---

[6] Vgl. K. D. Erdmann, Professoren unter Hitler, S. 15. – Die Bekennende Kirche Kurhessens war in Barmen noch durch Pfarrer Dr. Karl Bernhard Ritter und Buchhändler Adolf Sonnenschein, beide Marburg, vertreten.

wies, an Kirchenfragen der Gegenwart mitzuwirken[7]. In diese Zeit der Amtsenthebung fällt das *Gutachten von Sodens über den Diensteid der Geistlichen (Nr. 11).*

Bereits am 24. Oktober 1934 wurde die Beurlaubung von Sodens aufgehoben und seine Wiedereinsetzung als Ordinarius angeordnet, zugleich freilich das Amt des Dekans ihm versagt. Als er *Anfang November* seine Vorlesungen zum Wintersemester eröffnete, wurde er mit einer besonderen Ovation von den Studenten begrüßt. Seine als Erwiderung gegebene *Kolleg-Erklärung (Nr. 13)* geht auf das Verhältnis von Theologie und Kirche ein und weist die Forderung ab, der Theologe müsse sich um seine Wissenschaft und nicht um die Kirche und ihre Ordnung kümmern. Dem gegenüber heißt es: „Grundsätzlich behaupte ich, daß eine von der Kirche – auch praktisch – sich distanzierende Theologie Theologie nicht ist." Hier wird eine Wende deutlich, die für von Soden zwar bereits seit 1920 durch seine Wirksamkeit als Synodaler in Breslau gegeben war, die aber für die liberal-kritische Universitäts-Theologie ein novum darstellte; für von Soden bedeutete sie: Verzicht auf umfassende wissenschaftliche Publikationen und Beschränken auf kleinere, oft äußerst gewichtige Studien.

Zwei Tage nach der Wiedereinsetzung in sein Amt verschickte von Soden unter dem 26. Oktober 1934 als berufener Leiter der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck, die sich im August 1934 konstituiert hatte *(Nr. 9),* einen im Privatdruck hergestellten *Rundbrief an die Pfarrer (Nr. 12),* der freilich vorher bereits gesetzt war. Praemisse ist: „Eine Anerkennung des gegenwärtig in Kassel amtierenden Kirchenregiments als rechtmäßiger Leitung ist für uns ausgeschlossen, weil seine Träger einer rechtswidrigen Berufung gefolgt sind, weil sie die bekenntnis- und verfassungswidrigen Gesetze des Reichskirchenregiments Müller–Jäger anerkennen . . .". Grundlage ist: „Ich bekenne mich mit Euch zum Evangelium von Jesus Christus als der Kraft Gottes, selig zu machen alle, die daran glauben, und ich will mit Euch, daß unsere Kirche dies Evangelium ganz und rein verkündigt ohne Abbruch und ohne Zusatz, daß sie ohne Menschenfurcht all ihr Handeln und Ordnen auf dieses eine Ziel richtet, zu dem sie berufen ist." Das Ganze ist ein echter Hirtenbrief mit klaren geistlichen und praktischen Weisungen. Der Tenor ist geprägt von der Einsicht: „Eine bekennende Kirche kann jetzt nur eine kämpfende, eine mit Ernst leidende Kirche sein."

Es ergab sich von selbst, daß von Soden, wie kein anderer, Berater für die Kollegen im Kirchenkampf wurde und daß sein Rat besonde-

---

[7] Vgl. auch das unten Nr. 10, Anm. 5 genannte juristische Gutachten.

res Gewicht besaß. In gleicher Weise erhielt jeder Pfarrer und auch jeder damals verfolgte Student, der sich an ihn wandte, individuellen Rat und Hilfe (vgl. besonders *Nr. 27b–e*). Die Beratung ist m.W. auch niemals mißbraucht worden, von Soden wurde mit einer Ausnahme, die ihn zu einer *Kollegerklärung, 1937,* veranlaßte *(Nr. 23),* nicht denunziert, obwohl er aus seinem Pessimismus im Hinblick auf die „deutsche" Zukunft im Dritten Reich keinen Hehl machte und seinen Schülern kritische Distanz dem Staat und der Partei gegenüber empfahl.

Da er von Anbeginn an klar erkannte, daß der Nationalsozialismus im Wesen antichristlich war und nicht etwa nur eine gleichgeschaltete, aber christliche Kirche wolle, sah von Soden auch in den Randerscheinungen wie Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts", sowie in Erich und Mathilde Ludendorffs Pamphlet: „Das große Entsetzen – die Bibel nicht Gottes Wort" (1936) die Massenpsyche durch Verfälschungen der Wahrheit vergiftende Gefahren, denen er durch Vorträge und deren private Drucklegung entgegentrat. Die Schrift von Sodens: „Hat Ludendorff Recht?" (1936) wurde in 20000 Exemplaren vertrieben. Die Schlußsätze lauten: „Die Bibel ist Gottes Wort, weil uns in ihr die Wahrheit Gottes begegnet, die uns freimacht von Selbsttäuschung und Selbstverknechtung jedes eigenen oder auch arteigenen Gotterkennens, von dem Ludendorff redet, und das doch nur ein schweres Gottverkennen ist. An diesem Felsen des Wortes Gottes werden immer wieder zerschellen, die ihn zu stürzen unternehmen. Denn Gottes Wort bleibt in Ewigkeit."

Die Spaltung griff tief in die theologischen Fakultäten ein, wie der *Brief von Walter Dress über Vorgänge in der Berliner Fakultät, 1935,* zeigt *(Nr. 16),* sowie die folgenreiche *Kontroverse in der Gesellschaft für Kirchengeschichte, 1937/38 (Nr. 24),* deren zweiter Vorsitzender Hans von Soden war. Enttäuschend war es, daß plötzlich auch in der Marburger Theologischen Fakultät selbst eine Gruppe von Kollegen auftrat, die 1933 noch mit von Soden und Bultmann gegangen war, jetzt aber abrückte. Anfang Januar 1936 erging von ihr aus ein Brief *„To the Editor of the Times" (Anhang Nr. VI)* mit Beschwerde wegen angeblich einseitiger Berichterstattung über den deutschen Kirchenkampf, die eine Minderheit (= Bekennende Kirche) als repräsentativ für die Meinung der Christen in Deutschland hinstelle. Das Schreiben wurde in der deutschen Parteipresse sofort begrüßt, mit expliciter Feststellung – hier bedauernd wie im Ausland befriedigt –, daß die Namen von Soden und Bultmann fehlten. Noch bevor der offene Brief in der Times erschien, sprach von Soden einem der unterzeichnenden Kollegen in einem ausführlichen Privatbrief sein Bedauern aus: Man stelle sich als „Unparteiische" hin und

müsse sich doch fragen lassen, wo denn der Protest gegen die Einseitigkeit, ja Unterbindung jeder Kritik in der eigenen (sc. deutschen) Presse bleibe *(Nr. 19)*. Freilich konnten vereinzelte Persönlichkeiten wie von Soden nicht den geschichtlichen Ablauf der Dinge hindern, aber es konnte erreicht werden, daß das christliche Gewissen wach blieb und die Gefahr der Gewöhnung an politische Diffamierung und Lügen durch das offene Wort des Bekennens gebannt wurde.

Die Theologie-Studenten in Marburg waren schon vor Kriegsausbruch 1939 wohl sicher zu 80% auf Seiten der Bekennenden Kirche, von Soden war für sie das hochgeachtete Vorbild. Auf Freizeiten, die in oberhessischen Dörfern an Wochenenden durchgeführt wurden, stellte er sich ihnen mit anderen führenden Theologen zur Diskussion wissenschaftlicher und aktueller kirchlicher Probleme zur Verfügung[8].

Trotz dieses Vertrauensverhältnisses kam es im Sommer 1938 zu einem kritischen Zwischenfall: Unter dem 6. Mai veröffentlichte das kirchliche Amtsblatt der Evangelischen Landeskirche von Kurhessen-Waldeck eine Verordnung vom 2. Mai 1938, die den *Treueid der Pfarrer und Kirchenbeamten* auf den Führer anordnete. In der Pfarrerschaft der Bekennenden Kirche entstand Unruhe, weil man eine Überschneidung mit dem geleisteten Ordinationsgelübde befürchtete. Auf Drängen der Vertrauensleute erteilte von Soden am 12. Mai in einem *Rundschreiben (Nr. 27a)* den Rat, den bis 1918 von allen Geistlichen dem Landesherrn geleisteten Treueid auch jetzt zu leisten, freilich unter ausdrücklicher Bezugnahme auf das Ordinationsgelübde und dies *vor* der Eidleistung. Es ist anscheinend in diesem Sinne dann auch gehandelt worden. – Eine Gruppe Marburger Theologiestudenten jedoch meinte, daß hier der status confessionis gegeben und Eidableistung zu verweigern sei, denn dies bedeute eine Auslieferung des Predigtamtes an politische Instanzen. Ihre Maxime lautete: „Wer diesen Eid leistet, unterstellt sein Amt dem staatlichen Beamtenrecht. Er begibt sich damit in eine Staatskirche." Ein entsprechendes *Flugblatt Marburger Studenten (Anhang Nr. VII)* wurde am 19. Mai 1938 an alle evangelischen Pfarrer Kurhessens verschickt. Der als Akt des Bekennens vollzogene Schritt führte in zwei Tagen zur Verhaftung der sieben Verantwortlichen durch die Gestapo und letztlich zu ihrem Ausschluß von allen deutschen Hoch-

[8] Es seien besonders genannt die Theologen Martin Fischer, Günter Jakob, Heinrich Schlier, Peter Brunner und der Philosoph Gerhard Krüger.

schulen. Auch hier trat von Soden nachdrücklich für die Studenten ein (vgl. NL I, Eidesfrage 1938 und unten *Nr. 27*)[9].

Seine neutestamentliche Forschungsarbeit machte von Soden nutzbar in der Abwehr der Pseudowissenschaft, die glaubte, ein „arisches" Christentum erarbeiten zu können. Exemplarisch ist von Sodens Kritik[10] an dem von der politischen Propaganda empfohlenen Werk von Erich Winkel, das 1937 mit dem Titel erschien: „Das ursprüngliche Evangelium – befreit von den erst nachträglich angebrachten dogmatischen Änderungen und Zusätzen, aus den ältesten Texten der Evangelienhandschrift wiedergewonnen und im Rhythmus des Urtextes wort- und sinngetreu ins Deutsche übertragen. Bd. 1: Das Evangelium nach Markus." Der Verfasser gab vor, einen bisher von der Forschung nicht erkannten oder verheimlichten Text zu „übersetzen". Obgleich bei Winkel genaue Angaben über die von ihm eklektisch aufgenommenen Textzeugen fehlen, hat sich von Soden der großen Mühe der Identifikation jeder eventuell benutzten Handschriften-Vorlage unterzogen[11]. Er stellte eine peinliche Anzahl von Übersetzungsfehlern fest sowie „etwa 750 Stellen", an denen Winkels Übersetzung vom allgemein geltenden griechischen Text des Markusevangeliums abweicht – und kommt zu dem Schluß: Winkels „Fleiß ist achtbar, seine Kenntnisse sind völlig unzulänglich und historisch-kritische Methode ist ihm ganz fremd . . . Winkel handelt genauso, wie ein Archäologe handeln würde, der bei einer Ausgrabung Stücke beseitigt, die zu der ihm vorschwebenden Rekonstruktion der auszugrabenden Bauten oder Bildwerke nicht passen. Mit demselben Nachdruck, mit welchem für volle Freiheit der Forschung auch in der Geschichte Jesu im Namen der Wissenschaft (und wahrlich auch im Interesse der Kirche!) einzutreten ist, ist jeder tendenziösen Verfälschung der Quellen entgegenzutreten . . .; die Ehre deutscher Forschung und evangelischer Fakultäten an den deutschen Hochschulen erforderte es, die vielberufenen ‚Forschungen' Winkels einmal gründlich nachzuprüfen und sie zu erweisen,

---

[9] Trotz eigener Bedenken gegen den Wortlaut des Rundschreibens setzte von Soden sich persönlich ein und nahm mit den Eltern der Studenten, mit den verschiedenen Kirchenleitungen und mit Juristen Verbindung auf, um sowohl den Abschluß des Studiums als nach dem Examen die Einstellung zu gewährleisten. Die Korrespondenz von Sodens ist charakteristisch für sein unerschrockenes und keine Mühe scheuendes Eintreten für Studenten.

[10] ThBl 18, 1939, S. 65–81 (= Urchristentum und Geschichte I, S. 214–238). – Winkel, der sogar von der Theologischen Fakultät Jena den Dr. theol. erhielt und in Schwerin 1937 im Schnellverfahren ein theologisches Examen ablegte, war ein fleißiger Autodidakt ohne methodische Schulung oder Reflexion.

[11] Dem Verf. liegt das durchgearbeitete Handexemplar von Sodens vor, das von der Akribie seiner wissenschaftlichen Überprüfung Zeugnis ablegt.

als das, was sie nach dieser Nachprüfung sind, subjektiv: krankhafte Einbildungen, objektiv: verwerfliche Fälschungen."[12]

Fast könnte es scheinen, als hätten allein die Tagesfragen der Zeitgeschichte und ihre Einwirkung auf Theologie und Kirche von Sodens Arbeit als Forscher, Hochschullehrer und Kirchenführer bestimmt. Jedoch hinter von Sodens kirchenpolitischem Handeln stand eine spezifische Konzeption vom Sinn der Hochschule und der Aufgabe des Hochschullehrers: einerseits Akademiker für Berufe in Staat und Gesellschaft heranzubilden, anderseits aber vorurteilsfreie und uneigennützige Sachlichkeit durch eigene Entscheidungen vorzuleben. Dabei darf nicht auf den pragmatischen Nutzen der Bekundung der Wahrheit gesehen werden, sondern muß um der besseren Erkenntnis der Sachzusammenhänge und des geschichtlich Wahren willen das Wagnis des Unpopulären getragen werden (vgl. auch *Nr. 29*). Diesen absoluten Gehorsam gegenüber der Sache, die bei von Soden durch seinen christlichen Glauben und die Kirche als Trägerin von Verkündigung und Tradition gegeben war, lebte von Soden seinen Schülern und Kollegen wie auch den Pfarrern im Amte vor. Dabei war ihm stets bewußt, daß die Wahrheit nicht unzweideutig objektivierbar, nicht abstrakt, sondern konkret und geschichtlich wandelbar ist. Von hier aus ergab sich ihm die große Unvoreingenommenheit und Offenheit im Umgang mit Menschen, die eine andere Auffassung vertraten.

Auch nach Niederlegung des Vorsitzes der Kurhessischen Bekennenden Kirche war es ihm nicht gleichgültig, wie man sich in den Bruderräten zu dem 1941 von seinem Freund und Kollegen Bultmann vorgelegten theologischen Programm der *„Entmythologisierung"* der neutestamentlichen Verkündigung stellte. In einem *Brief vom 31. Mai 1942* an Kreispfarrer *Heppe–Kirchhain* heißt es:

„Die Aufnahme von Bultmanns Vortrag in der Bekennenden Kirche macht mir sehr ernste Sorgen . . . Selbstverständlich steht B.'s Vortrag im Ganzen wie im einzelnen zur Erörterung und auch durchaus zur kritischen Erörterung. Niemand wird eine solche mehr erwarten und sachlicher aufnehmen als er selbst. Aber es muß doch nun eben ein wirkliches theologisches Gespräch sein, das auf die von B. ja wahrlich nicht erfundenen Fragen eingeht, die mit Verurteilungen ebensowenig zu erledigen sind wie mit den vorzugsweise beliebten Verschweigungen" *(Nr. 34).*

---

[12] Die Besprechung hatte zur Folge, daß sich der von den Thüringer Deutschen Christen geförderte Winkel bald aus der Lehre zurückziehen mußte und eine Dorfpfarre in Thüringen übernahm. – Als Winkel im Kriege erneut eine persönliche Verbindung mit von Soden durch Korrespondenz suchte, antwortete von Soden freundlich und bestimmt: Winkel müsse seine „verleumderischen Angriffe" vor Aufnahme persönlicher Verbindungen zurücknehmen – was jedoch ohne Echo blieb.

Es gibt noch viele in Briefen erfolgte Äußerungen von Sodens zu Bultmanns Programm, das er sachlich gut hieß, nur in seinen Spitzensätzen und an Heidegger sich anlehnenden Formulierungen nicht glücklich fand. Doch ist es ebenso charakteristisch, daß Bultmanns Vortrag über die Entmythologisierung in Alpirsbach innerhalb einer Tagung der *„Gesellschaft für Evangelische Theologie"*[13], die eine Gründung der Bekennenden Kirche war und zum Vorstandsmitglied von Soden hatte *(Nr. 32)*, stattfand, wie auch die Tatsache, daß trotz aller bereits während des Krieges hin und her gehenden Diskussionen, die den Bruderräten viel zu schaffen machten, die Bekennende Kirche stark genug war, dieses Problem der Hermeneutik mit seinen Konsequenzen für die Predigt zu tragen. Es zeigte sich auch, daß gerade die Marburger Theologie sowohl die ausstrahlende Kraft zur Stärkung des Kirchenbewußtseins besaß als auch die sachliche Wahrheitsverantwortung, neue theologische Einsichten auszusprechen und nicht etwa aus taktischen Gründen zurückzuhalten. Auf dieser Basis vermochten von Soden und Bultmann eng zusammenzuarbeiten, auch wenn sie in unterschiedlicher Haltung zur dialektischen Theologie wie auch zur Philosophie Heideggers, eigene Positionen vertraten.

Schon im Sommer 1939 hatte von Soden – nach einer ersten *Kontroverse, 1937, wegen der Ablehnung einer Kanzelabkündigung des „Kasseler Gremiums" durch den kurhessischen Landeskirchenausschuß (Nr. 25) – die Zusammenarbeit mit diesem eingestellt (Nr. 30).* Er tat dies in tiefer Enttäuschung, weil er ein Stück Brückenschlag zwischen Theologie und Kirche zerstört sah. Noch einmal wandte er sich, am *28. September 1939, nach Kriegsbeginn,* als kurhessischer Bruderratsvorsitzender in einem *Rundbrief an Pfarrer und Studenten (Nr. 31).* Am 8. Februar 1940 *legte er* dann *den Vorsitz im Landesbruderrat der Bekennenden Kirche von Kurhessen-Waldeck nieder,* wozu er sich auch aus gesundheitlichen Gründen gezwungen sah *(Nr. 30b).*

Die Zeit zwischen Kriegsbeginn und Rücktritt 1940 hatte von Soden benutzt, um ein von den Thüringer Deutschen Christen in Massenauflage verbreitetes „Volkstestament" zu überprüfen, dessen erster Teil als Evangelienharmonie unter dem Titel „Jesus der Heiland, die Jesusüberlieferungen der drei ersten Evangelien" erschien. In der mir aus dem Nachlaß vorliegenden Erstschrift des dem Dekan der Theologischen Fakultät Marburg unter dem 7. Januar 1940 vorgelegten Gutachtens wird ausdrücklich auf einen von der Fakultät an von Soden ergangenen Auftrag verwiesen. Es scheint mir, daß der

---

[13] Entscheidende Initiatoren waren Pfarrer Joachim Beckmann, später Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, und Ernst Wolf.

Plan einer Veröffentlichung bestand, die aber einem politischen Verbot und der zögernden Haltung der Fakultätsmehrheit zum Opfer fiel. Mit einbezogen in das kritische Gutachten ist eine der Konzeption des Volkstestaments zugrunde liegende Arbeit von Walter Grundmann, „Jesus der Galiläer und das Judentum. Leipzig 1940". – Aus von Sodens Korrespondenz mit Hermann Strathmann–Erlangen ist zu entnehmen, daß ab 1940 keine theologische Zeitschrift mehr eine gegen das Volkstestament der Deutschen Christen gerichtete, ausführliche und im Effekt vernichtende Kritik bringen konnte. Es gelang schließlich von Soden, seine Arbeit unter dem sachlichen Titel „Die synoptische Frage und der geschichtliche Jesus" in Essen 1941 als Handschrift drucken zu lassen – doch ist anscheinend ein öffentlicher Vertrieb schwer gewesen[14].

Was den Inhalt angeht, so zeigt sich erneut, wie von Soden seine Professur als Wächteramt in der Kirche auffaßte und hier dem Anspruch offen entgegentrat, als sei das Machwerk auf dem Boden wissenschaftlicher Methoden und Ergebnisse entstanden und könne den Forderungen der wissenschaftlichen Sauberkeit und Wahrhaftigkeit standhalten. Denn auch hier war es die Politisierung der Forschung, die zur Verzerrung des Geschichtsbildes führte, das seinerseits Kriterium für die Revision und Kompilation des „von judenchristlichem Einfluß" gereinigten Evangelientextes war. Um der „Entjudung" der Evangelien willen werden nicht nur tendenziöse Auslassungen vorgenommen, sondern greift man zu Textänderungen, bzw. wird, wie von Soden klar formuliert, „ein gefälschter Text" geboten: „Zitate Jesu aus dem Alten Testament bleiben nur bestehen, wo sie gegen die Juden pointiert sind. Wo im NT Jesus und die Juden dieselbe Sprache sprechen, gestaltet sie das Volkstestament grundsätzlich verschieden und möglichst gegensätzlich. Die Übersetzung tilgt alles Jüdische aus den Worten Jesu, auch wo es sich dabei nur um Formen seiner Zeit und seines Landes handelt. An Stelle von Sabbat tritt z. B. ‚Feiertag' (bei Jesus, nicht bei den Juden); die Worte Sünder, Gerechte, Buße, Demut müssen verschwinden; Namen wie Abraham oder Moses dürfen nicht von Jesus genannt werden" . . . In den Text werden 21 Stellen aus den Apokryphen mit Jesusworten aufgenommen und eingefügt. Die Position des Thüringer Verfassers wird in der Zusammenfassung des Buches über „Jesus" er-

[14] Erfreulich ist das Echo der Bischöfe der Evangelischen Kirche Bayerns, D. Hans Meiser, und Württembergs, D. Theophil Wurm, die mit vielen anderen erkannten, daß hier der Kirche ein echter Dienst geleistet wurde. In einem Brief an Martin Dibelius–Heidelberg schreibt von Soden, „daß nicht die Kritik vom Teufel ist, sondern die Kritiklosigkeit" – das habe er in seinen Arbeiten über Winkel und Grundmann zeigen wollen (NL I, Kollegenkorrespondenz).

schütternd deutlich, wenn Grundmann sagt: „Aus der unserer Zeit geschenkten Erkenntnis der Einheit seelischer Haltung und blutsmäßigen Erbes ergibt sich mit Notwendigkeit (!), daß aller Wahrscheinlichkeit (!) nach Jesus, da er aufgrund seiner seelischen Artung kein Jude gewesen sein kann, es auch blutsmäßig nicht war, wofür wir bei der Frage nach seiner völkischen Zugehörigkeit einige wichtige Gesichtspunkte gewannen, die diese Beobachtung unterstützten."[15] Demgegenüber handelte es sich bei Sodens Kritik, die erst nach sorgfältigen Vorstudien[16] formuliert wurde, nicht etwa um übliche Besprechungen, sondern um wissenschaftliche Abhandlungen zu einer Sachfrage, die die Grundlagen der Kirche betraf. Sodens Arbeit geht bis ins Detail der Handschriftenbezeugung, der Frage nach der adäquaten Übersetzung und den Voraussetzungen der letztlich politischen und rasse-ideologischen Tendenzen, die solche pseudo-wissenschaftlichen Produkte als „deutsche Wissenschaft" heraussetzten. Sodens Schlußergebnis lautet: „Die Herausgeber des Volkstestaments betonen noch besonders, daß sie in einer deutschen Verantwortung ihr Werk tun. Sollte diese eine andere sein können als die, daß das deutsche Volk kein anderes und ärmeres Neues Testament hat als die christliche Welt?"[17]

Die Verwicklung von Sodens in den Kirchenkampf seit 1933 im engeren und weiteren Sinn führte dazu, daß er nur in Pausen der Tagesarbeit sein eigentliches Spezialgebiet aufnehmen konnte, die neu-

---

[15] Jesus der Galiläer und das Judentum, S. 205. Die konstruierte Hypothese von Jesu Abstammung von galiläischen und somit nichtjüdischen Eltern bereits bei E. Hirsch, Das Wesen des Christentums (S. 158ff.) und E. Jung Die Herkunft Jesu im Lichte freier Forschung, die alle zurückgehen auf H. L. Strack, Jesus, die Haeretiker und die Christen. – Da in der Anpreisung des Buches von E. Jung Harnacks Urteil hierüber als „ernste, kritische Forschung" zitiert worden war, fragte von Soden bei A. v. Harnack zurück. Dieser schrieb unter dem 20. März 1921: „Ich erinnere mich gerade noch, d. h. ganz schleierhaft und dunkel, jenes Buches. Was ich dem Verf. geschrieben habe (übrigens ist es unstatthaft, einen Privatbrief öffentlich zu benutzen) weiß ich nicht mehr. Ganz ausgeschlossen ist es, daß ich das *Ergebnis* seiner Forschungen anerkannt habe; ich zweifle vielmehr nicht, daß ich es ausdrücklich *abgelehnt* habe [Unterstreichungen bei v. Harnack]. Habe ich die Untersuchung trotzdem als eine ernste Forschung bezeichnet, so bedeutet es eine grobe Irreführung, das Urteil so auszudeuten, als hätte ich das Ergebnis bestätigt; ja auch nur den Schein einer solchen Billigung entstehen zu lassen. Bitte, machen Sie von dieser meiner Mitteilung, jeden Ihnen gut scheinenden Gebrauch".

[16] Es liegen dem Verf. noch an die 100 Blätter von Text-Vergleichstabellen vor, die von Soden als Vorarbeit erstellte. – Nicht unerwähnt soll bleiben, daß der den Thüringer Deutschen Christen zuneigende Neutestamentler Hans Georg Opitz – aus der Schule Hans Lietzmanns hervorgegangen – in einer kurzen Rezension über von Sodens Abhandlung schrieb, damit sei „die Diskussion über die von Winkel aufgeworfenen Fragen zum Text des Mk geschlossen" (ThLZ 65, 1939, S. 350).

[17] Urchristentum und Geschichte I, S. 213.

testamentliche Textkritik. Wenn auch von Sodens kirchenpolitisch brisante Abhandlungen über Winkels erdichtetes Markusevangelium oder über das Thüringer Volkstestament nur auf der Basis der besonderen Kenntnisse der griechischen Handschriftenüberlieferung möglich waren, so handelte es sich dort eben letztlich um eine Abwehr verfälschender Pseudoforschungen, die aus dem Umkreis des antisemitischen „Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" hervorgegangen waren, um Kritik an Büchern, die gleichsam den Arierparagraphen in der Bibel durchführen wollten[18].

Daneben aber sind die Arbeiten zu stellen, in denen von Soden nicht polemisch oder apologetisch seiner Spezialforschung in der neutestamentlichen Textgeschichte nachgeht, anknüpfend an seine in Rom gefertigte Habilitationsschrift: „Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians" sowie an seine Arbeit „Der Lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian" in der Festgabe für Adolf Jülicher (1927). Die gesamte Literatur zur neutestamentlichen Handschriftenüberlieferung und Textgeschichte wurde von ihm verfolgt und durchgearbeitet, wobei er jeweils in etwa 40 in der „Theologischen Literaturzeitung" und im „Gnomon" veröffentlichten Besprechungen eigene Beobachtungen und Lösungsvorschläge beitrug, stets bewußt des hypothetisch bleibenden Versuchscharakters einer Bestimmung des Archetypus der verschiedenen neutestamentlichen Schriften[19].

Der textkritischen Arbeit hatte von Soden sich seit Beginn seines Studiums gewidmet. Durch den frühen und plötzlichen Tod seines Vaters (1914) und die sehr kritische Aufnahme von dessen Lebenswerk, das 1913 im vierten Band mit der Veröffentlichung vom ältest erreichbaren Text des Neuen Testamentes samt kritischem Apparat zum Abschluß gebracht worden war, wurde er mit dessen wissenschaftlichem Erbe in gewisser Weise vielleicht belastet. Seit der großen Textedition der Engländer Westcott–Hort (1881 f.) war dies Werk des Vaters, Hermann von Soden, die erste auf einer großangelegten Handschriften-Kollation basierende Edition des griechischen Textes des Neuen Testamentes gewesen. Es war außer einer Eigenwilligkeit in der Benennung der Bibelhandschriften vor allem der neben dem sog. Koinetext und dem sog. Hesychiustext neu postulierte Jerusalemer Text, welcher auf Widerstand stieß, auch wenn die vermehrte Heranziehung der Minuskeln und der umfangreiche Apparat

[18] Als Quellenmaterial sei noch zitiert: Verbandsmitteilungen – Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben, Hefte 1 (1939) bis 5/6 (1941).

[19] Vgl. E. Dinkler, Bibliographie Hans Freiherr von Soden, 1981.

als zuverlässiges Hilfsmittel der Textkritik bejaht werden. Hans von Soden, der mit vielen Neutestamentlern seiner Generation Mitarbeiter an dem Unternehmen gewesen war, hatte schon vor dem Erscheinen des Textbandes seine Zweifel an der textgeschichtlichen Theorie des Vaters gehabt und hat später seine eigene differenzierte Sicht in einem umfangreichen Artikel dargelegt[20]. Die Tatsache, daß die gewiß viel benutzte Edition des Vaters nie ganz akzeptiert wurde, hat auf den Sohn Hans von Soden sich dahin ausgewirkt, daß er sich von aller Wissenschaftsorganisation zurückhielt. Vielmehr ist es symptomatisch, daß von Sodens letzte wissenschaftliche Arbeit zugleich ein praktisches aller Orts mit Dankbarkeit begrüßtes Werk war: die neue Kirchenverfassung für die Evangelische Kirche in Kurhessen-Waldeck, verlesen und angenommen auf der Notsynode in Treysa am 25. September 1945 zusammen mit einer durch von Soden entworfenen Denkschrift.[21] Die Verfassung ist aus der Geschichte des Kirchenrechts und den Erfahrungen des Kirchenkampfes herausgewachsen – sie markiert einen Abschnitt der Kirchengeschichte insofern sie erstmalig das Amt des Bischofs einführt und dem Landeskirchenamt voranstellt. Mit dieser Annahme des ein Leben für Kirche und Wissenschaft krönenden Verfassungswerkes wurde der Riß geheilt, der durch von Sodens Ausscheiden aus dem Landesbruderrat 1940 entstanden war.

Dem Verfasser dieser Zeilen wurde nach Rückkehr aus der Gefangenschaft 1948 bei seiner ersten Begegnung mit Herrn Bischof Wurm, dem damaligen Ratsvorsitzenden der Ev. Kirche in Deutschland, von diesem mitgeteilt, daß unter den Bischöfen und Kirchenführern der deutschen Landeskirchen Herbst 1945 die Absicht bestand, Hans von Soden das Amt des ersten Ratsvorsitzenden anzutragen. Von Sodens plötzlicher Tod hat solche Pläne verhindert. Er starb am 2. Oktober 1945 in seinem Arbeitszimmer.

Ein Schreiben von Präses Happich schildert die besonderen Umstände, unter denen sich Leben und Wirken von Sodens vollendet hat: „Das neue ‚Kirchengesetz betr. die Leitung und Verwaltung' unserer Landeskirche, ist im wesentlichen ihm [von Soden] zu danken. Es ist die reife Frucht seiner Lebensarbeit und Erkenntnisse auf einem bestimmten Gebiet der Kirche. Meinen eingehenden Bericht hat Herr D. v. Soden noch erhalten und ihn in unendlich großer Freude Besuchern vorgelesen. Als er ihn am 2. des Monats Herrn Prof. D. Bultmann vorgelesen hatte und die beiden Herren darüber sprachen, erlitt Herr D. von Soden den schweren Herzanfall, der nach einer

[20] Text und Textkritik der Bibel.

[21] Vgl. ZEvKR 6, 1957/58, S. 183ff. und A. Füllkrug, Hans von Sodens kirchenrechtliches Werk, S. 325ff.

Viertelstunde seinem irdischen Leben ein Ende bereitete. Das ist für uns alle und besonders für Herrn Bischof Wüstemann, der den väterlichen Berater und Freund gerade jetzt besonders nötig zu haben glaubte, ein großer Schmerz. Aber der Dank überwiegt alle Trauer."[22]

Hans von Soden war einer der Pfeiler der Marburger Universität, unbestechlich im Urteil, unermüdlich in persönlichem Einsatz, brillant in der Formulierungsgabe in freier Rede. Einzigartig war, wie er, Schüler Harnacks und diesem als Historiker kongenial, seine eigene, bis 1914 außergewöhnlich gewichtige wissenschaftliche Produktion geopfert hat für das verantwortliche Wirken für Freiheit in theologischer Forschung und Lehre sowie in der Kirche, auf die die Theologie kritisch ausgerichtet sein muß.

Die eigene Freiheit war hierfür Voraussetzung, wie es ausgeführt wird in einem *Brief an den Reichs- und Preußischen Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, Bernhard Rust, vom 4. September 1935*, in welchem von Soden eine angeforderte *„verantwortliche Äußerung" über seine Tätigkeit in der Bekennenden Kirche* gibt *(Nr. 18)*:

„(Zu der Tätigkeit außerhalb der Universität habe ich) zu erklären, daß ich Mitglied des Pfarrernotbundes, der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche, ihres Reichsbruderrates und des Landesbruderrates der Bekennenden Kirche in Kurhessen-Waldeck bin . . . Ebenso ist die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens ernstes Anliegen der genannten Vereinigungen, denen ich angehöre, und insbesondere Gegenstand meiner eigenen unausgesetzten Bemühungen. Es ist aber nur ein Friede möglich, der dem durch Schrift und Bekenntnis als ihrer unantastbaren Grundlage gesetzten Wesen der Kirche entspricht, sie einer falschen Politisierung entzieht und die eigene Ehre der Kirche in Recht und Ordnung wiederherstellt. Nur so kann unhaltbaren Zuständen ein Ende gemacht werden.

Ich hoffe, im Sinne des Herrn Ministers zu urteilen, daß die Zugehörigkeit zu den genannten Vereinigungen mit den Pflichten eines Staatsbeamten vereinbar ist. Für mich ist sie die Erfüllung meiner kirchlichen Treue- und Bekenntnispflicht. Ich kann daher die Mitarbeit an solchen Vereinigungen . . . grundsätzlich nicht einer vorgängigen Genehmigung des Herrn Ministers unterstellen. Der Herr Minister kann der Natur der Sache nach theologische Entscheidungen weder gebieten noch verbieten, und es ist nicht an dem, daß die eigene Verantwortung der Theologie an der staatlichen Zuständigkeit des Herrn Ministers ihre Grenze fände, sondern umgekehrt."

Im gleichen Sinne hatte von Soden bereits im März des Jahres sich *gegen den Minister-Erlaß vom 28. Februar 1935* gewendet *(Nr. 15 und*

[22] Abschiedswort von Präses Happich an die Mitglieder des ehemaligen Landeskirchenausschusses vom 25. Oktober 1945 (abgedruckt in: H. Slenczka, Kirche, S. 271 f.).

Anhang Nr. V); ebenso antwortete er unerschrocken auf eine *Disziplinarmaßnahme, 1936 (Nr. 20),* sowie auf die *ministerielle Kritik an seinem Einsatz in der Bekennenden Kirche, 1937 (Nr. 26).*

Handelte es sich hier um die Freiheit des theologischen Hochschullehrers gegenüber dem Staat und seinen totalitär einengenden Gesetzen, so galt es anderseits, die Freiheit der Theologie in der Kirche zu wahren, die aber für von Soden nur Recht und Sinn hatte, „wenn der Kampf um die Freiheit der Kirche gekämpft und gewonnen wird; und die Unklarheit in dem, was man unter Bindung an Schrift und Bekenntnis zu verstehen hat, kann mich nicht daran hindern, oder vielmehr darf mich nicht davon entbinden, für die Geltung von Schrift und Bekenntnis überhaupt in der Kirche zu kämpfen, wenn diese durch andere säkulare Ansprüche bedroht wird. Die Fakultäten haben eine unerhörte Chance, die sich ihnen für die Führung von Kirche und Universität im Jahre 1933 geboten hat, sträflich verkannt und versäumt" *(Nr. 19).*

Blickt man auf das erfüllte Leben von Sodens zurück, so wird man gerade die in Marburg verbrachten zwei Jahrzehnte als die volle Verwirklichung der von ihm vertretenen Grundsätze beurteilen müssen (vgl. hierzu besonders *Nr. 33 und 35*).

Das Ziel einer Universitätsausbildung hat Hans von Soden 1928 als Rektor in einer Weise beschrieben, wie es heute kaum noch realisierbar erscheint: „Der Geistliche, der Richter, der Verwaltungsbeamte, der Arzt, der Lehrer, der Akademiker in Industrie, Wirtschaft, Politik – sie alle müssen befähigt sein, immer neuen Lagen und unendlich individualisierten Fällen und Forderungen durch freie Entscheidung aus dem Charakter der Sache, nicht aufgrund einer Regel, einer Vorschrift, eines Musters gerecht zu werden. Sie müssen das Wissen, das sie anwenden, immer neu erzeugen können; sie müssen für ihr Reden und Tun mit der vollen Verantwortung persönlicher Überzeugung eintreten können, denn es gibt für sie keine Deckung durch andere. Deshalb brauchen sie eine wissenschaftliche Bildung, vielmehr die Bildung durch Wissenschaft. Deshalb scheiden die Hochschulen, wie sie zu ihren Lehrern Forscher berufen, auch bei ihrem Unterricht bewußt und grundsätzlich nicht zwischen solchen, die später selbst die wissenschaftliche Arbeit zum Beruf machen, und solchen, die sich durch sie für einen anderen Beruf rüsten wollen. Die spezifisch wissenschaftliche Bildung kennt keine Stufen, und das Ethos des Forschers muß das jedes Akademikers sein."[23]

Erich Dinkler †, Heidelberg

[23] Der Sinn der Hochschule und die Aufgaben des Akademikers der Gegenwart, S. 3.

MARTIN HEIDEGGER AND HIS INFLUENCE ON CHRISTIAN THEOLOGY.*

TO DR. KEN ISHIWARA WITH GRATITUDE AND HIGHEST RESPECTS

Preliminary remarks:

It may be remembered here, that on August 20, 1974 Rudolf Bultmann had his 90th birthday and that on September 25, 1974 Martin Heidegger celebrated his 85th birthday. The mutual influence of the two scholars has obviously been more basic than might be concluded from the dates of their working together in Marburg: 1922–1928; it has gone to the roots of their philosophical as well as theological understanding more than was recognized until recently. Between Karl Barth and Rudolf Bultmann there has always been, perhaps with the exception of several years in the nineteen-twenties, a slight theological and even human scepticism, often overcome by a humorous attitude, characteristic of both. But between Heidegger and Bultmann the clarity of thought and language was a common basis, and an insight into the very center of their mutual conceptions offers the impression that their thinking goes a long way along the same road. The reason why Heidegger's nearness to Christian theology was only partially recognized until recently may be seen in two facts: on the one hand, the philosopher Heidegger is more conditioned in his terminology by the work of Augustin and of Luther than readers were generally aware; on the other hand, apparently only one third of Heidegger's writings has so far been published,

* The following paper was presented at the meeting of the ' Institute for the Study of Christianity and Culture ', October 11th, 1974, at International Christian University, Tokyo. Some footnotes have been added and only small alterations and corrections made.

so that decisive steps in his argumentation were not yet to be seen[1].

As far as I am able to discern the philosophical scene in the third quarter of our 20th century there are two thinkers who mark the ongoing philosophical dialogue of our time: Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein. The latter grew up in the Vienna school, but studied also with Bertrand Russell and has taught in Oxford until 1951. Leaving aside here the still-active schools of Kant and the controversial groups of Hegel's followers on the right and on the left, the actual antipodes of our century in Europe are Heidegger and Wittgenstein[2]. This is even more exciting because both are especially interested in language as the vehicle of thinking or respectively as a realm of thought.

Since for Wittgenstein Language and World as a logical form are presupposed, and, further, objects are the formal substance of the world, they give back to single words their significance. Obviously, according to Wittgenstein, language follows its own inherent laws and can lead us to the discovery of cosmological laws. There is in the tradition of Carnap, Frege, and Russell a technical-scientific concept of language, which has its technical-logical construction to be presented in a system of signs. Language in itself has become an instrument of science. With Heidegger, however, there is, (in opposition to this yet independent in origin), the hermeneutical experience of language. He continues to move further along the historical line of Schleiermacher, Droysen, and Dilthey. And it is, pointedly, not language-logicism, but hermeneutic as the constant endeavor to understand adequately what as actual reality is present in spoken sentences.

The theme of this paper is not concerned with a comparison of Heidegger and Wittgenstein, but with Heidegger's philosophy and its relation

1) As a sensation of a somewhat special kind it was recently announced that the publisher Klostermann-Frankfurt is planning a 75 vol. edition of Heidegger's collected writings, these having the ' imprimatur ' of the author. There can be no doubt that such a complete edition is needed.

2) In an essay like this we cannot treat individual thinkers like Jaspers or H. G. Gadamer separately, apart from Heidegger, though they have their own standing. So with Sartre or Habermas.

to and its influence upon Christian theology. According to my understanding of modern philosophy, Heidegger, (besides Kant and Kierkegaard), is the most outstanding philosopher open to Christian theology as a specific way of thinking on the basis of his knowing clearly about the principal differences between the two themes and the two ways of thought. He never enters the circle of philosophy of religion in the proper sense nor tries to deal with those scholastic terms proving the existence of God. Yet he sees in Christian theology the given neighbour or even brother, sometimes even the deadly enemy of the philosopher[3]. He constantly reminds the theologian to stay with his specific theme and not to transform theology into philosophical anthropology or to be evasive by entering the realm of psychology or natural sciences.

It is my intention in the wider range of my theme first to introduce some terminological peculiarities of Heidegger's fundamental ontology; secondly, I would like to call your attention to one of Heidegger's smaller publications of 1970, entitled "Phaenomenology and Theology", a booklet of forty-seven pages dedicated to Rudolf Bultmann. The significance of this book, which contains two different papers written in 1927 and 1963, is far greater than has been recognized[4].

I

The basis of Heidegger's relation to Christian theology must be seen in his most remarkable book "*Sein und Zeit*", first published in 1927, and written when Heidegger was Professor at Marburg University and closely connected with Bultmann. This is the period when Bultmann and Heidegger visited their respective graduate seminars and when a group of promising students participated in the ongoing dialogue: to mention only H. G. Gadamer, G. Krüger, K. Löwith, H. Schlier, W.

3) See M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, (1970), p. 32.

4) The second part of the book, which contains a letter by Heidegger to a Symposium which was held in 1964 at Drew University, Madison, N. J., (USA) on "The Problem of Non-objectifying Thinking and Speaking in Contemporary Theology" is not dealt with in this paper.

Anz, and G. Bornkamm. The reciprocal influence of Bultmann and Heidegger during those years in Marburg cannot be overestimated. It was of fundamental bearing and was permanent, inspite of differences in actual judgements concerning philosophical, theological, ecclesiastical or political matters.

Speaking of Heidegger's philosophy in English leads immediately to the difficulty of using a terminology which may be inadequate. The most recent and best English translators of Heidegger's writings, John Macquarrie and Edward Robinson, (1962), say that the text is "highly resistant to translation"[5]. But perhaps this is always the case when no escape into Greek or Latin wording (hinting at the roots of words), is possible, but when the coining of new expressions becomes necessary. This paper of mine is not in full congruity with the key terminology of the above-quoted English translation, because in some places I preferred to follow Löwith, who gives a better linguistic rendering of the original meaning. It has to be emphasized as a principal that any student who wants to take a deeper look into Heidegger's thinking cannot help but go back to the original German text.

The aim of '*Being and Time*' is to take up again the question of the meaning of Being in the horizon of time. We all are blamed by Heidegger because we have forgotten what Being really means, because we have slid into superficiality; surface, dimension, extension, and mass-routine have become destructive powers, and suddenly "quantity is evaluated as a quality in itself".[6] Yet the very cause of modern lostness should not be seen in those symptoms just listed, but is attributed by Heidegger to the obliviousness of Being which already begins, in fact, with Plato. Plato began to veil the very truth of revealed Being by an 'idea', thus preparing the way for the falsification of Being in subjective conceptions, leading up to Nietzsche. According to Heidegger,

5) The title is: *Being and Time*, Martin Heidegger, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper and Row Publishers (New York and Evanston, 1962). The phrase quoted is from p. 13.

6) M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, (Tübingen, 1953) p. 35.

philosophy as a genuine thinking about Being decayed into a science (' *Wissenschaft* ', which does not necessarily mean ' natural science '), turning against its true nature. Pretending to be a science, philosophy dealt with objects and thus objectified truth. And yet, " Philosophy has no object, because it is an action of thinking and an event in itself. Only within this occurring event does philosophical truth open up "[7]. Two observations must be added: first, in ' *Being and Time* ' the question of ' Being ' has been unfolded, an answer is not presented; secondly, ' Being ' discloses itself in an event of revealment and cannot be an object to be measured or demonstrated as a facticity.

There is no doubt that the concept of ' philosophical thinking ' as ' action ' and ' event ' has a great affinity to ' theological thinking ' as a lifting up into reflexion of that which is present already in faith. The ' thinker ' is subject and object as well. The decisive revealment is not the result of his own effectiveness, but a gift from beyond. Parallels in religious ' phenomenology ' are obvious, although it would be incorrect to replace Heidegger's ' Being ' by the biblical ' God '.

Before going ahead we have to scrutinize Heidegger's language and terminology. The very fact that it was possible to translate the opus ' *Being and Time* ' into English, French, Japanese and other languages may demonstrate that the thought of Heidegger is clearly expressed. That this or that is not translatable speaks for, but not against, the point of truth. Language itself speaks and is not the result of any computer's mechanical calculation. As language is the phenomenon of thinking and actualizes thinking we cannot substitute spoken sentences by means of nouns and verbs linked together by a computer-syntax. Our language is the expression of our own thinking process including all the uncertainties of its linguistic rendering. And as soon as language speaks by itself a new concept of thinking necessarily sets forth a new terminological setting. The new question, Heidegger insists, is nothing other than the uncovering of the ultimate question of old which concerns each of us: Why is there Being and why not rather Nothing?

7) Ibid., p. 65.

Man as the only breathing creature capable of asking this question about ultimate Being and Nothing is priviledged by participation in or by determination through Being. Ontologically man is meant when Heidegger speaks of *Dasein*, precisely translated: ' Being-there '. Since this ' Being-there ' refers to man and is asked by man only, we speak of ' Human Being ', to avoid the German word *Dasein*, but to preserve the exceptional priviledge of man who asks for Being beyond his own self. Besides these are two more ontological categories, which are consistently distinguished: Being: *das Sein*, (Greek: *τὸ εἶναι*). In order to emphasize the absoluteness of this term we speak of ' Being as such ' whenever *τὸ εἶναι* is meant. Yet the very background of our Human Being related toward Being as such lies in the fact that there is Concrete Being, *das Seiende*, (Greek: *τὰ ὄντα*). No category of these ontological concepts transcends our own world and hints at ' metaphysics ' in the traditional sense. Löwith was right when he said: " Heidegger's existentialism is uncompromisingly ' worldly ', not even this-worldly but simply wordly, without any positive or negative concern about a beyond; and yet it is not at all a positivistic secularism "[8].

What is the meaning of Being? Why is there Being and not, rather, nothing at all? In order to arrive at this question one must know who it is who is asking and who by asking the question participates in Being-as-such. That means: the first step should be the analysis of Human Being, of *Da-sein*, the second step, the combination of the fundamental analysis of Human Being and the task of a primordial existential interpretation of the temporality of Human Being. The very basis is always the *φαινόμενον*, that which shows itself in itself. With this phenomenological method Heidegger takes up and develops further what his teacher Edmund Husserl, (to whom the book was dedicated), had first laid down. Yet when in the second part Heidegger goes on and deals with Human Being and Temporality his way of thinking is explicitly conditioned by the famous Book XI of St. Augustin's *Confessions*

8) Löwith, *Heidegger and Existentialism*, in " Social Research: an International Quarterly ", Vol. XV, (1948) p. 349.

(written in 396 A.D.)[8a] though again further developed in Heidegger's own way.

'Being and Time' is like a musical composition, convincing in its lucidity. Although it seems that only the first part has appeared it is a complete whole. The author has given his reasons why he could not write the second part and, in fact, has deleted the designation 'Part One' beginning with the 7th German edition published in 1953. In the progress of thinking a turn in Heidegger's road occured which has led him into a different direction. We can only say that as students of Heidegger and as critical followers of the roads and trails of this philosopher: in classical Greek art as well as in great works of Michelangelo and others a torso can be of greater balance and 'perfection' than a statue complete.

Back to the relatedness of Human Being to Being-as-such. Whenever man is aware of his relatedness to Being or Nothing and acts accordingly Heidegger calls the individual Human Being: *existence*, a term which in an untimely way has given rise to a whole way of thinking, inspite of the fact that three leading thinkers, namely Heidegger, Jaspers and Sartre are in no way to be connected in their respective fundamental ontologies. Certainly there is a common understanding of the priority of the individual person in society. It is the decision of the personal self, pursuing his possibilities, in spite of all societies, which lifts man up into an 'existence'. At the very beginning of our thinking about Being there is the being of the questioner who establishes the presuppositions by his own being-there. It is an illusory pretention to claim that the thinking individual is without such presuppositions. The term 'existence', taken up by Heidegger with reference to Søren Kierkegaard[9], is not just another word for Human Being, but may be called

8a) It is very interesting that also the basic work of S. Hatano, *Time and Eternity* (first published in 1943), independent from Heidegger's emphasis, takes Augustin's Book XI in some respects as the point of departure. (Cf. p. 9 of the English edition, 1963).

9) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 235, note 1.

and defined as man's constant possibility to be himself by his own existential decision in the midst of this world. This possibility is not at my disposal but comes in the claim and call of Being-as-such. In the words of Heidegger: Between the inhaling and exhaling Being-as-such touches man and calls him to *ek-sist*. And our response to this claim, inherent in the touch, cannot be understood as a plan which we choose on the basis of rational insight, but which we are forced to respond to by a decision, and this decision we have to carry through. Although it seems to be my own free and independent decision the very fact is that it is rather an affirmative acknowledgement of the insight that we are thrown into existence. And still more: man's existence implies that he is in the world. ' To-be-in-the-world ' is constitutive and demands to *ek-sist* in such a way that man is open to the manifestation of Being, to stand through such an exposed existence. Therefore we can interpret: existence means *ek-sistere*. Paul Tillich has called it " the courage to be in spite of "[10]. That is not far from Heidegger's later and more poetic rendering, when he speaks of the " jungle trails through the woods ", " each wanders apart, yet in the same woods. Often it seems that one is the same as the other. But it only seems so. Woodsmen and forest rangers know the trails. They know what it means to be beguiled by a jungle trail "[11].

The analysis of Human Being is not identical with philosophical anthropology and has of course to be distinguished from theological anthropology. The latter starts with Genesis I, 26, where the text reads. "And God said: let us make man in our image after our likeness ". The first one, philosophical anthropology, takes man as a ξῷον λόγον ἔλον, which is interpreted as ' animal rationale ', as a living being gifted with reason. The analysis of Human Being however starts with the statement of Descartes: *cogito ergo sum*, I think, therefore I am. But Heidegger thinks it a shortcoming that Descartes restricts himself to an investigation of the category *cogitare*, of thinking, and leaves completely

10) cf. Paul Tillich, *The Courage to Be*, (New Haven, 1952).

11) M. Heidegger, *Holzwege*, (1950) front page.

undiscussed the more important concept: "*sum*", I am. This analysis of 'I am', of Human Being, is undertaken in Heidegger's fundamental ontology by using the phenomenological method presupposing the ontical relatedness of Being and language. Phenomenology is meant in the way described above: to lay bare and to expose that which shows itself within concrete Being, sc. in *Seiendem* as *τὰ ὄντα*.

The philosopher starts in approaching the average Human Being in order to recognize essential structures valid for all mankind. And just here in the analysis of the average Human Being it becomes obvious that the selfunderstanding of man is rooted in his daily task, his being-in-the-world. The phenomena of every-day Being-there can be seen in 'idle talk' (*Gerede*), man's curiosity (*Neugier*), in the ambiguity of his talking and behaviour (*Zweideutigkeit*) and his falling as well as being thrown (*Geworfenheit*). Each phenomenon is investigated and the result is that we must recognize our Human Being in the world as man's unavoidable, therefore fundamental structure. Human Being and worldliness are essentially correlated.

But how is it possible to disclose Being-as-such by an analysis of Human Being? Heidegger takes his point of departure with average man, marked by the basic state-of-mind, anxiety (*Angst*) which is interpreted as a distinctive way of man's participation in Being. This anxiety is present in all men, openly or secretly, sometimes with older people physiologically exaggerated. It is something other than fear, which is concerned with a particular danger, whereas anxiety is undefined and total, has no concrete object or reason, is ultimately concerned with nothing. Therefore, Heidegger says, anxiety is our ontical response to the encounter with nothingness. Anxiety in English as well as in the German word '*Angst*' is rooted in the latin word *angustia*, which means narrowness. This is the symptom of our being squeezed into this worldliness, yet evaluated ontologically "Being toward death is essentially anxiety"[12]. Existentially this anxiety of Human Being is

12) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 266.

rooted in care (*Sorge*). This care is a phenomenon of Concrete Being: man cares for something which lies in the future, in care we are ' ahead of ourselves ' tied up with our future. ' Being ahead of oneself ' is disclosed in care; this can be understood sometimes ontically as ' worry ' or ' grief '; it is epitomized in anxiety.

In anxiety which man tries to subdue or to escape by superficialities and surface-activities, Human Being has also the possibility to expose himself in projecting himself towards Being-as-such. In projecting ourselves to that which is ahead we are exposing ourselves to Being, we are making a decision for our destiny in spite of anxiety within the horizon of care.

Here the category of temporality comes in. Man is a finite being. Finiteness is the other side of man's worldliness and one essential feature of his structure. Whenever in anxiety man's being toward death is disclosed then the actual future is opening up and conditions our present. Human Being as ' being towards death ' has the two possibilities of *either* falling or getting thrown, despairing on behalf of the lack of knowledge about our whence and whither, on the basis of our never being asked about our desire with regard to existence, *or* of deciding for the ultimate and essential project of Being when man anticipates and acknowledges death as the end of Human Being. The average and standardized man tries to escape the reality of death, to live as if there is no final end as death. They, (average men), search for narcotics because death is the breaking-in of Nothingness and thus is the everpresent sword of Damocles suspended over our Human Being by a single hair.

Acknowledging our factual finiteness we have only one possibility of an existential decision, namely to appropriate our Human Being to the ultimate future, thus making death already now a part of our present. This fact ' I must die ' we decide to take into our daily life; thus we anticipate death and so we are *ek-sisting*. In doing so we are gaining freedom for death. In this direction we have to understand Heidegger's sentence: " Human Being dies as long as it exists "[13]. This, of

13) Ibid., p. 251, 256.

course has not the banal meaning that each minute we are coming nearer to the end of life; but as long as we consciously exist we are aware of the finiteness of Human Being and acknowledge it.

As soon as man has decided for existence inspite of anxiety he has transcended anxiety. Called to anticipate the final end in our present we become free from our contingencies and from finiteness. Thus Nothingness is a part of our Human Being in its essential relatedness to Being-as-such. And to Being-as-such nothing can be compared, but Nothingness is related. We therefore misunderstand Heidegger's categories if we would take them as expressions of a metaphysical dualism. For Heidegger Nothingness belongs to Being insofar as it is the horizon of Being's disclosure and arrival.

Only apparently does the phenomenon of anxiety have a pessimistic overtone. Actually Heidegger's '*Being and Time*' contains a call directed to man, saying: be open-minded and acknowledge death in complete freedom as a force of your present, aim for what Rilke called the ability to read the word death without negative response[14]. When we are able to do this, we are existing and exposed to Being-as-such.

II

My specific theme was defined as '*Heidegger and Christian Theology*'. Keeping '*Being and Time*' as background we now turn to the study of '*Phenomenology and Theology*', a treatise which so far exists only in German and French[15]. Although Heidegger does not take up the old problems of Faith versus knowledge or Revelation versus Reason he insists that the relation between philosophy and theology is to be seen in the relatedness of two concepts of sciences (*Wissenschaft*). He suggests that there are only two possible concepts of sciences: either ontical sciences or ontological sciences. The first one dealing with Concrete Being (*Seiendem*, τὰ ὄντα), the latter with Being-as-such (*dem Sein*). The on-

14) M. Heidegger, *Holzwege*, (1950) p. 279.

15) For the German title see above, note 3. Page-references in the following are those of the German edition of 1970.

tical sciences are positive insofar as they deal with Concrete Being. Yet the surprise in this statement lies in the following distinction: philosophy is an ontological science, but theology, according to Heidegger, is a positive science, ontical and principally closer to chemistry and mathematics than to philosophy. Heidegger adds that he means Christian theology, though knowing that there exists also other and true theology besides the Christian. The essay then proceeds in three steps: 1) asking what is meant by theology as positive science or the positivity of theology; 2) the scientific essence of theology; 3) the possible relation of theology as positive science to philosophy.

Before entering this argumentation Heidegger clarifies two points: a) He does not intend to argue about the factual relationship of philosophy and theology, but about " the ideal construction of the ideas of the possibilities inherent in both as sciences, (for which) one has to decide their possible relation to each other " (p. 13). Undoubteldy the entire following distinction of the two disciplines is based upon this presupposition. b) Heidegger lays down his concept of science in principle: " Science is the reasoning disclosure of a realm of Concrete Being, resp. Being-as-such, for the sake of disclosure " (p. 14).

While point b) is more or less in the tradition of the ancient Greek understanding of science, point a) seems to presuppose that philosophy is and must be the thinking of Being.

Let us take up the three steps of the argument:

1) The positivity of theology.

The definition of positive science has been the reasoning disclosure of something at hand. What then in theology is that which is at hand? Heidegger rejects the possible answer that it is Christianity which is reflected upon because Christian theology is an integral part of the history of Christianity. He rejects this statement immediately because theology should conceive Christianity as a historical phenomenon in the context of culture. Theology therefore is a conceptual knowledge of that which leads to Christianity as an historical event, a knowledge of that which is Christian. That which is at hand, the object of theology

is the phenomenon of being Christian (*Christlichkeit*). " It is faith which we call Christian ". Faith in its essence is a way of existing, namely existing on the basis of that in which we are believing. For Christian faith the Concrete Being is contained in the Revelation (I quote Heidegger): " Christ, the crucified God. The relation of faith to the cross, conditioned by Christ, is a Christian one. Yet the crucifixion and all what belongs to it is a *historical event* and is witnessed for faith in its specific historicity in scripture. Only in faith one can know of this fact " (p. 18).

The New Testament student can agree with this, yet he has to recognize in a critical way that for Heidegger the language has already been christianized, as he speaks of the cross in such a way that it is a a chiffre or symbol for the crucifixion as a salvation-event. When speaking of Christ as the " crucified God " Heidegger is in line with the Fourth Gospel but goes beyond that which Bultmann would formulate. And further, Heidegger restricts himself to the event of crucifixion in a similar way as Søren Kierkegaard did, but mentions neither the teaching of Jesus nor the resurrection. My assumption is that Heidegger in his study is not free from being influenced by Bultmann. The consequent distinction between being Christian (*Christlichkeit*) and Christianity is to be found in Heidegger from this paper of 1927 and is derived from Pauline theology. Yet when the philosopher goes on and says that the revealed fact, of which Christian faith alone knows (p. 18), has the character of communication to contemporaneous and not contemporaneous men or their congregation, he refers to the church and also to the basic social essence of Christian faith. This seems an important point upon which Heidegger as well as Bultmann is often judged, as if they were representing an individualism without social consequences. That however would be misleading. The revelation as communication does not mean to transmit knowledge of past or future happenings but this communication establishes participation in an event which constitutes a revelation in itself (p. 19). Participation means to partake by way of existence and to open up through the gift

of faith. " In this partaking in the event of crucifixion ", Heidegger says, " the whole of Human Being (*Dasein*) as a Christian Being, related to the cross, is brought before God, and his existence becomes aware of its own forgetfulness of God. Faith understands itself only faithful ".

The theologian rooted in a Christian tradition may ask: what exactly has this outline of Pauline theology to do with the characterization of Christian theology as a positive science? The answer is given by Heidegger in a concluding sentence concerning the first step: " The whole of this Concrete Being, which faith discloses, in such a way namely that faith itself belongs into the realm of these coherent events, establishes the positivity of theology ", (p. 20). In other words, theology is not a freely-displayed rational system of scientific insights but is the lifting up or laying bare of thoughts inherent in faith. Theology must be in constant relatedness to the content of the basic revelation in the historical crucifixion in which faith partakes.

2) The science-character of theology.

The thesis of Heidegger states: " theology is the science of faith ". The essence of theology cannot be science of God as if God were the object of our investigation, as zoo-logy is the science of animals, biology, science of life (*βίος*), geo-logy science of the earth. Theology is no speculative recognition of God. Theology is not concerned with the relationship: God and man, or man before God. This would be philosophy of religion or history of religion. What then is the positive character of theology as " science of faith "? Four answers, interrelated, are given:

a. Theology deals with the object of faith, that which is disclosed or revealed.

b. Theology is a science of faithful behaviour, of Christian faithfulness in its concrete possibilities. The faithful existence is a part of that which is believed.

c. Theology not only has as its objects faith and that which is believed, but springs from faith, arises out of faith.

d. Finally, theology has not only the task to unfold faith and its object, but also to participate in the formation and education of faithfulness.

Formally seen, faith is a way of Human Being in the midst of history set forth by the relation between the believing man and the Crucified. From this Heidegger derives the conclusion that theology as science of faith is in its essence an historical science (*historische Wissenschaft*), in its own way, of course, on behalf of its concern with faith and its historical object. " Theology as the conceptual selfinterpretation of the faithful existence " aims at the proclaiming of the Christian event which kindled faith. Theology aims at conceiving this and at unfolding it in adequate terms; theology is the thinking of faith, growing out of faith and speaking for faith. And because faithfulness to the Christian event is witnessed in scripture, according to Heidegger " systematic theology means essentially New Testament theology ", (p. 23). Thus placing New Testament scholarship into the center of theology Heidegger intends to make theology speak directly about the historicity of faith and testify in adequate terms to the very basis of " the thinking of faith ". He therefore demands that not only exegesis but also the history of the Church and the Christian dogma should participate in the display of the center of Christian faith; these studies should not consider themselves as special forms of profane disciplines. Theology thus is primarily based upon faith though the unfolding arises out of free insights set forth by reason. Theology presents itself as an independent ontical science.

3) The relation of theology, as a positive science, to philosophy.

Insofar as I understand Heidegger, the main points in this section are two:

a: Faith does not need philosophy but theology as the science of faith needs philosophy, that is in order to speak intelligibly to faith about its objects and about Christian faith as a way of existence, and further, in order to explicate in basic terms how cross, how sin, guilt, forgiveness etc. are to be understood in a coherence of Being.

b: Heidegger emphasizes rightly the Pauline concept of faith as rebirth leading to the new existence of the Christian believer, see especially 2. Cor. 5, 17. At the same time, he points out that we must acknowledge that our pre-Christian, unbelieving Human Being is not completely overcome, yet is ontologically included in our Christian existence. This does not only mean being a Christian is identical with becoming a Christian, but it means that all terms concerning Christian faith refer to specific *transitions of existence*, (*Existenzübergang*, p. 29), in which pre-Christian and Christian existence are united in their own way. The Pauline structure of Luther's ' instus et peccator ', (the Christian believer is always righteous and sinner at the same time), is quite obvious.

The final statement of Heidegger offers the definition that philosophy is the ontological corrective of the ontical content of theological basic terms insofar as they deal with the pre-Christian content, (p. 31). He admits that philosophy can live according to her own way of thinking without functioning as a corrective of theological basic terms.

It is in this context that Heidegger speaks of two antagonistic possibilities of existence, that which is based in faith and that which is rooted in the thinking of Being-as-such. Bultmann's "*Theology of the New Testament*" follows exactly this design when representing Paul's theology in chapter IV in which ' Man prior to the revelation of faith ' is characterized, while chapter V shows ' Man under faith '.[16]

III

Heidegger in theological thinking in Germany today.

Historically seen it was the practical usage of Heidegger's ' *Being and Time* ' in Bultmann's scholarly writings which invited other theologians to follow the same direction. One should recognize further that immediately after 1945 and for nearly two decades the "existentialism" of

16) See vol. I of the English translation by K. Grobel, (1951), pp. 190ff and pp. 270ff.

Heidegger and Sartre as well as Jaspers was the dominating philosophical movement, represented further by those former pupils of Heidegger like H. G. Gadamer, Gerh. Krüger and Karl Löwith. Overlapping with this line of philosophical thinking was the discussion about Bultmann's programm of De-mythologizing the language of the New Testament, first published in 1941 leading to the general theme of hermeneutics in theology and humanities. A special forum for the discussion of philosophy and exegesis were the yearly meetings of the '*Alte Marburger*'[17]. Bultmann participated regularly until 1965 and Heidegger was also present quite often. Once, (in 1959), Heidegger presided at a Seminar in this group on the theme " Christian Faith and Thinking ", and at another meeting Heidegger presented his own discourse on " Time and Being ", (Marburg 1961), H. G. Gadamer leading the discussion. While E. Fuchs and Gerh. Ebeling developed further their respective ' hermeneutics ' they also took up thematically Heidegger's thinking and aspects of theology[18]. H. Ott tried in his book ' *Denken und Sein, Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie* ', (1959), to see the thinking of Being of Heidegger and the Christian thinking of faith as an analogy. To some of the questions here discussed Heidegger answered in the letter to the Symposium at Drew which forms the second part of his treatise on ' *Phenomenology and Theology* ', 1970.

In present theological thinking in Germany over the last perhaps ten years the influence of Barth and Bultmann has been waning and Heidegger is considered a ' classic ' thinker. All of a sudden the theological scene has changed: a ' social idealism ' as one trend is calling for a " political theology ". Within this horizon the hermeneutical question is not reflected upon, the *Testimonium Scripturae* has minor

17) See f.i. supplement issue 2 of *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58, (1961) where three papers of the meeting in Bethel, October 1960 are published; see esp. H. Ott, *Was ist systematische Theologie?*, (pp. 18ff.) and W. Anz, *Verkündigung und theologische Reflexion*, (pp. 47ff.).

18) See G. Ebeling, *Verantwortung des Glaubens in der Begegnung mit dem Denken M. Heideggers*, ibid., pp. 119ff.

bearing and the analysis of the structure of present-day society is considered of higher relevance. Yet it may well be that this wave of thinking (which takes up Marx and Marcuse), is only an interlude, a moment of transition between the ' inhaling and exhaling '.

For the Japanese student of ' Christianity and Culture ' it may be of special significance that Heidegger's thinking of Being and Nothingness offers by its phenomenological analysis possibilities of dealing with the Christian and also the non-Christian quest for religious truth and for the re-evaluation of the category ' religion '.

Max Planck und die Religion[1]

Hans-Joachim Iwand zum 60. Geburtstag

Die Aufnahme des Themas bedarf einer Rechtfertigung, könnte man doch mit Recht sagen: Planck hat sich selbst zur Sache in seinem gedruckten Vortrag von 1937 »Religion und Naturwissenschaft« eindeutig geäußert[2]. Warum muß das dort Gesagte einer zusätzlichen Analyse unterzogen werden? Anlaß zu unserer Untersuchung ist, daß seit dem Tode von Max Planck (am 4. 10. 1947), seine Stellung zur Religion von verschiedenen Seiten gebraucht und auch mißbraucht wird. Von kirchlicher Seite, und zwar katholischer wie protestantischer, wird Planck zeitweilig zu apologetischen Zwecken zitiert und dabei vorschnell zu einem christlichen Physiker gestempelt, der gerade auf Grund seiner physikalischen Entdeckungen sein Christsein betone und also endgültig mit dem Skeptizismus und Positivismus des 19. Jahrhunderts gebrochen habe. Von anderer Seite wird Planck als Vorkämpfer einer freireligiösen Anschauung mit antichristlichen Pointen in Anspruch genommen. Und endlich wird er von mitteldeutschen marxistischen Kreisen für den Atheismus beansprucht und als »einer der großen Verbündeten des dialektischen Materialismus« gepriesen[3]. Sowjetische Gelehrte urteilen vorsichtiger: Sie

---

[1] Nachstehender Vortrag wurde zuerst im Studium Universale der Universität Bonn am 3. Dezember 1958 gehalten. Für die Drucklegung wurden im Text nur geringfügige Änderungen vorgenommen. Die Anmerkungen wurden hinzugefügt, um wesentlich erscheinende Veröffentlichungen zur hier besprochenen Grenzfrage sowie Abgrenzungen zu bringen. – Frau Dr. Nelly Planck danke ich für vielfache Auskünfte und Hinweise.

[2] Zuerst als Vortrag veröffentlicht bei J. Ambrosius Barth, Leipzig 1937. – Als Einzelausgabe bis 1959: 14 Auflagen. Zuletzt als Vortrag gehalten 1946 in Leverkusen. Abgedruckt in: Max Planck, Vorträge und Erinnerungen (5. Auflage der »Wege zur physikalischen Erkenntnis«) Volksausgabe, S. Hirzel Verlag Stuttgart 1949, S. 318–333. Es wird zitiert nach der Einzelausgabe und nach »Vorträge und Erinnerungen«, letzteres Sammelwerk abgekürzt: VuE.

[3] »Wissenschaft und Fortschritt«, herausgegeben vom Zentralrat der Freien Deutschen Jugend (Ostberlin), Heft 9, 1957, S. 308; vgl. ferner »Forschungen und

sehen deutlicher das Nebeneinander von »materialistischer Position« bei »der Lösung konkreter wissenschaftlicher Probleme« und »offene Bekundungen des Fideismus« und sehen ab von einer geschichtlich falschen Usurpierung Plancks für die Vorläufergruppe des dialektischen Materialismus [1]. Gewiß ist es verständlich, daß man allerorts gerne die Autori-

---

Fortschritte« Bd. 32, Heft 12, 1958, S. 364ff. und die »Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena«, Math.-nat. R. 7, 1958, Heft 2/3. In Vorträgen des Instituts für Gesellschaftswissenschaften wird hier des 100. Geburtstages von Planck gedacht. H. KORCH erstellt eine sehr künstliche Parallele zwischen Lenin und Planck in erkenntnistheoretischer Hinsicht, weil beide gegen die Positivisten E. Mach, W. Ostwald u. a. kämpften (S. 130). Im übrigen wird er »in den Rahmen der bürgerlichen Ideologie« gestellt: »Obgleich M. Planck unter den Verhältnissen der überreifen und in ihre imperialistische Phase eintretenden kapitalistischen Gesellschaft lebte, besaß er zu keiner Zeit den Willen und die Fähigkeit, die zukunftsgestaltende Kraft der sozialistischen Arbeiterbewegung und ihre befreiende Ideologie zu verstehen und sich von ihnen beeinflussen zu lassen.« Am Thema vorbei geht der S. 145–148 gedruckte Vortrag von G. MENDE, M. Planck und die Religion. Der Haltung Plancks entspricht es freilich, wenn M. bemerkt, daß jener bei Lebzeiten sich den Göttinger Achtzehn angeschlossen hätte. Vgl. in dem Vortrag »Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft« das warnende Eingehen auf die durch Hiroshima gegebene Problematik (VuE, S. 379).

[1] Vgl. »Große Sowjetenzyklopädie« Bd. 33, 1955, S. 177, s. v. Planck, Max. – Vgl. weiter die zum 100. Geburtstag erschienene russische Monographie: Max Planck, 1858–1958, hrsg. von A. F. JOFFE und A. T. GRIGOR'JAN im Auftrag des Instituts für Geschichte der Naturwissenschaft und Technik der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, Moskau 1958 (russ.). Hieraus seien zitiert aus einer Rede vom 17. 4. 1958 zum 100. Geburtstag von A. F. JOFFE (S. 93): »Planck sah das Wachsen des Sozialismus, das Aufblühen seiner Kultur und verstand dieses zu schätzen. Aber durch seine Erziehung und seinen Sympathien entsprechend war er mit der klassischen Epoche der Thermodynamik und Elektrodynamik, mit dem deutschen Patriotismus des 19. Jhdts. und mit der Religion verbunden.« Ähnlich gerecht – natürlich vom Dogma des dialektischen Materialismus aus beurteilt – schreibt A. F. KAPUSTINSKIJ. Max Planck als Thermodynamiker und Physikochemiker, S. 123 f.: »Planck wählte zur theoretischen Erforschung hauptsächlich die umfassendsten Probleme der Wissenschaft, wie etwa die Frage der Erhaltung und des Verfalls der Energie, und das mußte ihn zur Erörterung der philosophischen Probleme des Wissens führen. Eben darum können wir, wenn wir von Max Planck als Physikochemiker und Thermodynamiker sprechen, seine Weltanschauung nicht mit Schweigen übergehen. Man darf sich nicht Illusionen hingeben und damit rechnen, in den Arbeiten des Sekretärs der Preußischen Akademie der Wissenschaften eine objektiv richtige und folgerichtig durchgeführte dialektisch-materialistische Philosophie der Natur zu finden. Und doch können wir nicht umhin, Max Planck, zum mindesten im Grundlegenden und Entscheidenden, zu den führenden Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts zu rechnen. Das wissenschaftliche Credo Max Plancks ist materialistisch, es ist formuliert im Lehrbuch der Thermodynamik, seinem ‚Lieblingskind' ... Indessen hatte Planck bei weitem nicht immer und nicht in allem recht. Bei diesem großen Menschen und hervorragenden Gelehrten, Planck, finden wir auch große Verirrungen. Sein von uns

tät eines anerkannten Gelehrten für sich beansprucht, und auch erklärlich, daß ein technokratisches Zeitalter wie das unsrige einem Physiker – zumal wenn er entscheidenden Anteil an der jüngsten Entwicklung der Atomphysik hatte – mehr Gehör schenken möchte als etwa einem Philosophen, der einen Weg im Dickicht sich bahnt und seine Wege »Holzwege« nennt. Unverständlich ist jedoch die je und je pragmatisch motivierte Verzerrung: Man pickt eine *particula veri* auf und verschweigt die Ganzheit des wahren Sachverhalts. Wir wollen im Folgenden versuchen, die Äußerungen Plancks über Religion im Zusammenhang seines »physikalischen Weltbildes« zu erhellen, wie es sich in den zahlreichen Vorträgen abzeichnet, die den engeren Fachbereich der theoretischen Physik überschreiten. Als Quellen ziehen wir lediglich gedruckte Äußerungen heran und lassen die ungedruckte Korrespondenz beiseite. Auch soll nicht auf persönliche Gespräche zurückgegriffen werden, obgleich sie die gebotene Interpretation unfraglich mitbestimmen.

1. Quantentheorie – Physikalisches Weltbild – Reale Welt

Wir setzen ein mit einigen biographischen Daten: Max Planck, dessen 100. Geburtstag wir im vergangenen Jahre am 23.4.1958 begingen, entstammte einer humanistischen Tradition [1]. Dies mag beiläufig zeigen,

---

schon erwähntes lebhaftes Interesse für die wichtigsten Fragen der Weltanschauung wächst mit den Jahren. Besonders geschieht das in den 30er Jahren, als die neuen Arbeiten Schrödingers, de Broglies, Heisenbergs u.a., die die Quantentheorie Plancks weiterentwickelten, Fragen, die die Grundlagen der klassischen Physik erschüttern, auf die Tagesordnung setzen ... Im Mai 1937 hält er an der Leipziger Universität einen Vortrag unter der charakteristischen Überschrift ‚Religion und Naturwissenschaft' ... Hier, insbesondere in seinen letzten Werken, beginnt der alternde Gelehrte sogar bis zu einem gewissen Grade mit religiösen Ideen zu sympathisieren.«

[1] Planck hinterließ drei verschiedene, aber sachlich im wesentlichen übereinstimmende wissenschaftliche Selbstbiographien: 1. Persönliche Erinnerungen, in: »Verhandlungen der Deutschen Physikalischen Gesellschaft«, 1936, Nr. 1, S. 11–16. 2. Wissenschaftliche Selbstbiographie, 1945, J. A. Barth Leipzig, abgedruckt in einer Sonderausgabe des gleichen Verlags 1948 mit der von Max von Laue gehaltenen Traueransprache vom 7.10.1947 zu Göttingen. Ein Auszug daraus zum 100. Geburtstag in: »Physikalische Blätter«, 14 (1958), Heft 4, S. 145–152. 3. Persönliche Erinnerungen aus alten Zeiten, in: »Die Naturwissenschaften« 33 (1946), Heft 8, abgedruckt in VuE, S. 1–14, u. ö. – Eine Synopse dieser 3 Fassungen bietet das Buch: Max Planck, Erinnerungen I, in der Reihe: Das Dokument, Gestalt und Gestalter der Kultur, Hrsg. und Verleger: W. Keiper, Berlin 1948. – Ein leicht zugängliches Lebensbild (das freilich in der 1. Auflage auf S. 224 oben eine Unrichtigkeit enthält, die in der 2. Auflage korrigiert werden konnte) schrieb Max Born in dem von H. Heimpel, Th. Heuss und B. Reifenberg herausgegebenen Werk »Die Großen Deutschen«, Propyläen Verlag Berlin, Bd. IV, S. 214–226.

daß eine heute oft als einseitig bezeichnete Schulung in einem humanistischen Gymnasium genügend Kenntnisse in Mathematik und Physik noch nebenher zu vermitteln vermag, um es im akademischen Studium ohne Einbuße zu größten Leistungen zu bringen. Bereits mit 21 Jahren promovierte Planck in München mit summa cum laude, wurde mit 22 Jahren Privatdozent und mit 28 Jahren planmäßiger a. o. Professor in Kiel. Seit 1889 wirkte er in Berlin, wo er als Nachfolger Kirchhoffs die Professur für theoretische Physik inne hatte. Bereits mit 36 Jahren wurde er ordentliches Mitglied der Berliner Akademie, für längere Zeit der jüngste Gelehrte in diesem Kreis. Von 1912 bis 1938 war er ständiger Sekretär der mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Seit dem Tode A. v. Harnacks im Jahre 1930 war er bis 1937, nach dem Kriege von 1945 bis 1947, Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, die seit 1948 als Max-Planck-Gesellschaft dieses Erbe verwaltet. Der Nobelpreis für Physik wurde ihm 1918 verliehen und 1920 ausgehändigt. Es ergab sich bereits aus der Stellung in der Akademie der Wissenschaften und als Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, daß Planck die Wissenschaft als Ganzes und im ständigen Ineinandergreifen ihrer Einzeldisziplinen im Blick hatte. Auch die Eigenart seines speziellen Fachgebietes, der theoretischen Physik, zwang ihn zur Verbindungsaufnahme mit anderen Disziplinen. Und endlich war es die Persönlichkeit Plancks, die von sich aus gedrängt war, die Bausteine der physikalischen Einsicht in einen Gesamtbau der Erkenntnis einzugliedern und Ordnung im Weltbild zu finden – eine Ordnung, die immer nur universell sein konnte.

Max Planck wuchs auf mit einem nahezu abgeschlossenen physikalischen Weltbild, das mit Kopernikus begonnen, von Joh. Kepler, Isaak Newton ausgebaut und im 19. Jahrhundert vor allem von Michael Faraday sowie den Lehrern Plancks, Kirchhoff und Helmholtz, vollendet worden war. Mit der Festlegung der den Makrokosmos durchwaltenden Gesetze und der physikalischen Konstanten meinte man sich dem Abschluß möglicher Erkenntnisse nahe. Es ist die Zeit der klassischen Physik, auf die sich letztlich noch unsere eigene Schul- und Hausphysik bezieht und praktisch meist beschränkt, die, meisterhaft ausgewogen und abgerundet, zur Erhellung der unbelebten Natur geführt hatte. Symptomatisch ist die Äußerung des Münchener Physikers Philipp von Jolly, der etwa 1875 dem jungen Studenten Planck im Hinblick auf die Berufsaussichten fast abratend sagte: Die Physik sei »eine hochentwickelte, nahezu vollausgereifte Wissenschaft, die nunmehr, nachdem ihr durch die Entdeckung des Prinzips der Erhaltung der Energie gewissermaßen die Krone aufgesetzt sei, wohl bald ihre endgültige stabile Form angenom-

men haben würde. Wohl gäbe es vielleicht in einem oder dem anderen Winkel noch ein Stäubchen oder ein Bläschen zu prüfen und einzuordnen, aber das System als Ganzes stehe ziemlich gesichert da, und die theoretische Physik nähere sich merklich demjenigen Grade der Vollendung, wie ihn etwa die Geometrie schon seit Jahrhunderten besitze.« [1] Dieser mit nur leichter Resignation gemischte Stolz sollte schon in der nächsten Generation zerbrochen werden, und zwar zunächst durch die experimentelle Physik. Gerade ihre großen Erfolge sind es ja, die die Zivilisation und auch Kultur der Gegenwart prägen: die drahtlose Telegraphie, die Röntgenstrahlen, die Elektronen, die Radioaktivität usw. Im Jahre 1910 konnte Max Planck in einem Vortrag in Königsberg sagen: »Aber auch den Theoretikern hat sich ein gutes Stück des bei den Praktikern herangebildeten Wagemutes mitgeteilt, sie gehen jetzt mit einer für frühere Zeiten unerhörten Kühnheit ans Werk, kein physikalischer Satz ist gegenwärtig vor Anzweiflungen sicher, alle und jede physikalische Wahrheit gilt als diskutabel. Es sieht manchmal fast so aus, als wäre in der theoretischen Physik die Zeit des Chaos wieder im Anzuge.« [2] Die hier angedeutete Grundlagenkrise in der theoretischen Physik war nachweislich die Folge der Quantentheorie [3].

Es war Planck, der diesen Wandel in der Entwicklung der Physik entscheidend mit heraufgeführt und die klassische Physik anscheinend durch seine Auffindung des physikalischen Wirkungsquantums ins Wanken gebracht hat. Seine Theorie hatte er in der Deutschen Physikalischen Gesellschaft in Berlin bereits am 14. Dezember 1900 vorgetragen, freilich ohne dabei auf die vermutlichen Konsequenzen seiner für die Quantenkonstante gefundenen Formel nachdrücklich hinzuweisen, so daß es einige Jahre dauerte, bis das Umwälzende und die klassische Theorie Brechende voll erkannt wurde. Er selbst hatte um die Bedeutung seiner Entdeckung, wenngleich noch nicht um die volle Tragweite, gewußt.

Auf die Einzel- und Feinheiten der Quantentheorie einzugehen, ist hier nicht der Ort und steht auch nicht in meinem Vermögen. Nur soviel muß zum Verstehen des Folgenden gesagt werden: Es handelt sich um das Problem der Wärmestrahlung, für das man im Raleigh-Jeanschen Strahlungsgesetz bei langen Wellenlängen und hohen Temperaturen gute Messungsergebnisse fand, ein Gesetz, das jedoch im Gebiet kürzerer Wellenlängen versagte. Hier gelang Planck der entscheidende Fortschritt

[1] VuE, S. 169. [2] Ebd. S. 52.

[3] Vgl. hierzu E. Lamla, Max Planck – Die Eröffnung des Atomzeitalters durch die Quantentheorie, in: Forscher und Wissenschaftler im heutigen Europa – Weltall und Erde, Oldenburg 1959, S. 38–46.

durch die Entdeckung des elementaren Wirkungsquantums, »das nach der Natur des Problems universellen Charakter haben, das heißt von allen sonstigen Eigenschaften der Materie unabhängig sein mußte. Die Bedeutung dieser Konstanten liegt darin, daß sie, mit der Schwingungszahl der Strahlung multipliziert, die kleinste Einheit der Energie für die betreffende Schwingungszahl liefert« [1]. Das hieß also, daß auch die Energie eine Art atomistischer Struktur haben mußte – eine für die klassische Physik unerhörte und unglaubliche Tatsache. Planck selbst schrieb später: Die Einführung des Wirkungsquantums »bedeutete einen Bruch mit der klassischen Theorie, der viel radikaler war, als ich anfangs vermutet hatte« [2].

Die volle Bedeutung der Quantentheorie wurde, so weit ich sehe, erst durch Albert Einstein, der 1905 die Quantentheorie auf das Licht anwendete, und sodann durch Niels Bohr, der sie 1913 seinem Atommodell zugrunde legte, allgemein anerkannt. Endlich und besonders wurde sie durch die seit 1926 hervortretenden fundamentalen Arbeiten von Heisenberg und Schrödinger zur Wellen- und Quantenmechanik die Basis der neuen Physik überhaupt [3].

Sehen wir hier ab von den praktischen Konsequenzen der Quantentheorie für die ganze Entwicklung der Physik in unserem Jahrhundert und blicken wir auf die theoretischen Folgen: Die klassische Auffassung der physikalischen Gesetze war plötzlich gefährdet, weil das für den Makrokosmos geltende Gesetz der Kausalität im Mikrokosmos keine Geltung mehr hatte, weil hier nicht mehr ein stetiges Fließen, sondern ein sprunghaftes Wirken anzuerkennen war. Gilt aber ein Gesetz nur in der Vergröberung und nicht mehr in der Verfeinerung, so kann es nicht mehr als Gesetz angesprochen werden. In der Tat hatte die klassische Formulierung des Kausalgesetzes in seiner Anwendung auf die Atome endgültig versagt. Schließlich aber war damit die anerkannte Voraussetzung aller wissenschaftlichen Arbeit, seitdem die Griechen nach der ἀρχή fragten und die Phänomene der Natur und der Geschichte in einem kausalen Zusammenhang zu erkennen unternahmen, in Frage gestellt. Es galt daher

---

[1] Arnold Sommerfeld in der »Neuen Zeitung« vom 6. 10. 1947.

[2] Zur Geschichte der Auffindung des physikalischen Wirkungsquantums, in: VuE, S. 27.

[3] Vgl. den Aufsatz von E. Lamla (s. o. 205 Anm. 3) und Max Borns Beitrag in »Die Großen Deutschen« und die Würdigungen von Pascual Jordan, Louis de Broglie, Fritz Hoffmann u. a. in: »Physikal. Blätter« 4 (1948), Heft 4. Ferner: H. Scholz, In memoriam Max Planck, »Frankfurter Hefte« 3 (1948), S. 146–161; Lise Meitner, Max Planck, in »Die Neue Rundschau«, 1948, S. 106–108; W. Heisenberg, Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Probleme der Atomphysik, in »Universitas« 16 (1959), S. 135–148.

das Wesen der Kausalität erneut zu erforschen und den Begriff neu zu fassen. Denn dilettantisch ist es, unter Berufung auf die Quantentheorie auf eine Akausalität im Atomaren zu schließen (was von Theologen dann gern zur physikalischen Legitimierung von Wundern als Mirakeln ausgebaut wird!): »Das neue Weltbild der Quantenphysik ist gerade dem Bedürfnis entsprungen, die Durchführung eines strengen Determinismus auch mit dem Wirkungsquantum zu ermöglichen.« [1]

Mehrfach begegnet in Plancks Aufsätzen und Vorträgen der Hinweis, daß es in der Physik nicht damit getan sei, daß man im Experiment neue Gesetze durch Messungen oder in der Theorie neue Formeln feststellt, sondern daß zum Verstehen die einsichtige Interpretation gehöre. Eine Messung als solche ergibt keine physikalische Größe, sondern sie empfängt »ihren physikalischen Sinn immer erst durch die Deutung, welche ihr eine Theorie verleiht«[2]. Es ist im Grunde also in der Naturwissenschaft nicht anders als in der Geisteswissenschaft die Erhellung von Faktizitäten nur der erste Schritt, oft sogar der weniger komplizierte, während die Eingliederung in einen Zusammenhang, sei es des physikalischen Weltbildes oder auch der Geschichte als der Lebenssphäre menschlichen Daseins, die eigentliche Schwierigkeit bietet. Es ist nun gerade dieses hermeneutische Bemühen, das die weitere Arbeit des älteren Planck charakterisiert. Er war hierzu frei geworden, weil »die Ausgestaltung der Quantenphysik jüngeren Kräften vorbehalten« blieb – wie er selbst schrieb. Seine eigenen Vorträge der späteren Zeit aber kreisen immer wieder um zwei Pole: Kausalität und Willensfreiheit, um

---

[1] Die Kausalität in der Natur, VuE, S. 259 f.

[2] Positivismus und reale Außenwelt, in VuE, S. 238. Vgl. auch Wissenschaft und Glaube, in VuE, S. 246 ff. Hier S. 247: »Wer jemals an dem Aufbau irgendeiner Wissenschaft wirklich mitgearbeitet hat, der weiß aus eigener innerer Erfahrung, daß an der Eingangspforte der Wissenschaft ein äußerlich unscheinbarer, aber durchaus unentbehrlicher Wegweiser steht: der vorwärtsschauende Glaube. Es gibt kaum einen Satz, der durch seine Mißverständlichkeit größeres Unheil angerichtet hätte, als der von der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft. So gewiß das feste Fundament einer jeden Wissenschaft durch das Material gebildet wird, das aus der Erfahrung stammt, ebenso sicher ist, daß nicht dies Material allein, auch nicht seine logische Verarbeitung, die eigentliche Wissenschaft ausmacht. Denn das Material ist stets lückenhaft, es besteht immer nur aus einzelnen, wenn auch manchmal sehr zahlreichen Teilstücken. Das gilt von den Messungstabellen der Naturwissenschaften ebenso wie von den Urkunden der Geisteswissenschaften. Daher muß es ergänzt und vervollständigt werden durch Ausfüllung der Lücken, und das geschieht stets nur durch Ideenverbindungen, die nicht aus der Verstandestätigkeit, sondern aus der Phantasie des Forschers entspringen, mag man sie nun als Glaube oder mit einem vorsichtigeren Ausdruck als Arbeitshypothese bezeichnen.«

Fragen also, die in der Konsequenz seiner Quantentheorie problematisch geworden waren, bzw. deren Sinn es neu zu fassen galt. Diese oft das eigene Fachgebiet der Physik transzendierenden Vorträge zeigen durchweg das ernste Bemühen, einerseits die Umwälzung im physikalischen Weltbild einem größeren Hörerkreis zu verdeutlichen, andererseits aber auch vor leichtfertigen Folgerungen und Kurzschlüssen und der Logik der Sache widersprechenden Interpretationen zu warnen.

Die Anerkennung einer metaphysischen Welt ist durchlaufend in Plancks Vorträgen und Aufsätzen gegeben. Sie ist nicht etwa als Hinweis auf ein nebelhaftes Numinosum zu werten, das dem Physiker zur Hand ist, um Probleme der Geisteswissenschaft oder allgemeine Fragen, die den Menschen innerhalb von Makrokosmos und Mikrokosmos betreffen, beiseite zu schieben. Vielmehr ist der Bereich des Metaphysischen für Planck streng auf den Bereich des Physischen bezogen und damit der ständige Horizont des Physikers, der seine allererste Aufgabe freilich darin erkennt, die unbelebte Natur in ihrer Gesetzlichkeit zu erforschen. Er trennt streng voneinander die *Sinnenwelt*, das darauf sich erhebende und vom Physiker gestaltete *physikalische Weltbild* und die *reale Welt* im absoluten Sinne. Wenn er mit seinen Beobachtungen und Messungen und Konstanten sein physikalisches Weltbild entwirft und dabei an einer grundlegenden Um- und Ausgestaltung des physikalischen Weltbildes beteiligt ist, so weiß er gleichwohl um die weite Kluft, die zwischen dem noch so modernen Weltbild und dem endgültig Realen bestehen bleibt. Hier wird zugleich der fundamentale Gegensatz zum Dogma des dialektischen Materialismus deutlich, der die Unvollkommenheit menschlicher Einsicht zwar auch für den derzeitigen Augenblick zugibt, aber nicht im Prinzip bejaht, sondern im Prinzip dem menschlichen Geist den vollen Zugang zum endgültig Realen zuspricht. Hiergegen Planck: »Eine nachweisliche Erreichung dieses Zieles wird und kann niemals gelingen. Um aber zunächst einen Namen dafür zu haben, bezeichnen wir das endgültig Reale als die reale Welt im absoluten, metaphysischen Sinn. Damit soll ausgedrückt sein, daß diese Welt, also die *objektive* Natur, hinter allem Erforschlichen steht. Ihr gegenüber bleibt das aus der Erfahrung gewonnene wissenschaftliche Weltbild, die phänomenologische Welt, immer nur eine Annäherung, ein mehr oder weniger gut geratenes Modell. Wie hinter jedem Sinneseindruck ein Gegenstand, so steht hinter jedem erfahrungsmäßig Realen ein metaphysisch Reales.« [1] Und das vielleicht mißverständliche »hinter« wird gleich erläutert: »Das metaphysisch Reale steht nicht räumlich hinter dem erfahrungsmäßig Ge-

[1] Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft, VuE, S. 372.

gebenen, sondern es steckt ebensogut auch in ihm mitten drin.« [1] Wird damit ein erkenntnistheoretischer Dualismus ausgeschaltet, so wird eben doch – ontologisch gesagt – der Unterschied von Sein und Seiendem festgehalten und bei aller Möglichkeit des Menschen, dem Sein zu begegnen, die Unmöglichkeit, seiner wissenschaftlich physikalisch oder sonstwie habhaft zu werden, erkannt: »... es bleibt stets eine vom Standpunkt der exakten Wissenschaft aus unüberbrückbare Kluft zwischen der phänomenologischen und der metaphysisch realen Welt bestehen ... zugleich aber gewahren wir hier die Grenze, welche die exakte Wissenschaft nicht zu überschreiten vermag« [2].

Zu beachten ist einmal, daß der moderne Physiker nicht auf ein »Weltbild« verzichtet [3], es vielmehr immer erneut entwirft und zu vervollkommnen versucht, weil er zur Einordnung seiner Einzelerkenntnisse der Einheit des Weltbildes solange nicht entraten kann, wie es ihm um das Freilegen von Zusammenhängen geht [4]. Sodann ist wichtig, daß der moderne Physiker um die Grenze seines Tuns weiß, ja um *die Partikularität all seiner Erkenntnisse;* daß er sagen kann, der Realismus des klassischen Weltbildes müsse vom heutigen Standort aus als naiv bezeichnet werden, und sofort hinzufügt: »Aber niemand kann wissen, ob man nicht einmal in Zukunft von unserem gegenwärtigen modernen Weltbild das nämliche sagen wird.« [5] In anderen Worten heißt dies, daß gerade das moderne physikalische Weltbild Plancks nicht allein um die Grenze der Erkenntnis und um die notwendige Offenheit gegenüber dem Metaphysischen weiß, sondern *grundsätzlich von der ständigen Unabgeschlossenheit und Vorläufigkeit jeglichen Weltbildes* überzeugt ist. – Wie ist nun auf diesem Hintergrund der Zusammenhang von physikalischem Weltbild und Religion bei Planck zu sehen?

2. *Die Stellung zur Religion, insbesondere zur Gottesfrage*

Wollte man aus der bisher erhellten Position entnehmen, daß Planck sich mit der Anerkennung einer metaphysischen Wirklichkeit bereits als

[1] Ebd. S. 373. [2] Ebd. S. 374.

[3] Vgl. die in dieser Hinsicht mit Planck widerlegbaren Äußerungen von K. Jaspers in seiner Auseinandersetzung mit R. Bultmann in: K. Jaspers, R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, München 1954, S. 9f.; abgedruckt in »Kerygma und Mythos«, hrsg. von H. W. Bartsch, Bd. III, 3. Aufl. 1957, S. 12f. Es entfällt damit die eine der sog. ‚zwei brüchigen Voraussetzungen Bultmanns', die so rasch auf dem Plan sind, Bultmanns Weltbild als das des 19. Jahrhunderts zu stigmatisieren.

[4] Vgl. Die Einheit des physikalischen Weltbildes, in VuE S. 28ff, und hier bes. S. 45.

[5] Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft, VuE, S. 371.

Christ bekannt habe, so müßte man Entscheidendes hinzufügen. So deutlich seine Ablehnung eines so oder so nuancierten Materialismus ist, so besagt dies jedoch nicht implicite ein Ja zum Christentum in seiner geschichtlichen Ausprägung. Durch den bereits genannten Vortrag »Religion und Naturwissenschaft« sind wir in der Lage, gerade in der Richtung auf die religiöse Kernfrage, die Gottesfrage nämlich, mehr zu erfahren. Der Vortrag wurde erstmalig 1937 im Baltikum gehalten, und dem aufmerksamen Leser wird nicht die historisch verursachte doppelte Frontstellung entgehen, gegen den bolschewistischen Atheismus wie gegen nationalsozialistischen Biologismus und Mythos.

Gleich zu Beginn mag gesagt sein, daß in dem Vortrag der Name »Christus« oder die Worte »christlich« und »Christentum« nicht vorkommen, daß es also in der Tat um »Religion« geht, wenngleich hierbei meist an die christliche Religion gedacht ist.

Der Vortrag nimmt den Ausgang von der allgemeinen Beobachtung, daß gerade der seinen religiösen Glauben ernst nehmende Mensch sich in der Schwierigkeit sieht, daß er den Inhalt der Glaubensbekenntnisse vollgültig im Rahmen seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse nicht bejahen kann. Der naive Glaube, welcher in früheren Zeiten zweifellos zu größten kulturellen Leistungen auf vielen Gebieten geführt habe, sei dahingeschwunden, auch »in den breiten Schichten des Volkes«. Planck meint und geht darin nicht fehl: »Die fortschreitende Naturerkenntnis hat dahin geführt, daß es für einen naturwissenschaftlich einigermaßen Gebildeten schlechterdings unmöglich ist, die vielen Berichte von außerordentlichen, den Naturgesetzen widersprechenden Begebenheiten, von Naturwundern, die gemeinhin als wesentliche Stützen und Bekräftigungen religiöser Lehren gelten, und die man früher ohne kritische Bedenken einfach als Tatsachen hinnahm, heute noch als auf Wirklichkeit beruhend anzuerkennen.« [1] Er stellt deshalb die Frage: Bedeutet der Fortschritt der Naturwissenschaften den Niedergang echter Religion? Oder schärfer gesagt: Kann ein naturwissenschaftlich Gebildeter zugleich echt religiös sein? Die Frage wird methodisch so zu beantworten versucht, daß Planck zuerst erörtert: »Welche Forderungen stellt die Religion an den Glauben ihrer Bekenner und welches sind die Merkmale echter Religiosität?« Und zweitens fragt: »Welcher Art sind die Gesetze, die uns die Naturwissenschaft lehrt, und welche Wahrheiten gelten ihr als unantastbar?« (S. 321) In einem Schlußabsatz werden die Gesichtspunkte verbunden und wird gefragt »inwieweit die Forderungen der Religion mit den Forderungen der Naturwissenschaft vereinbar sind«.

---

[1] Einzelausgabe S. 5 (= VuE, S. 319).

Mit einer kurzen und hier nicht zu besprechenden Definition von Religion als Bindung des Menschen an Gott setzen die Ausführungen ein. Es wird betont, daß Religion nicht Privatsache sein kann, sondern immer über den Einzelnen hinausgeht, zur Kommunikation im Bekennen des Wortes und zur Gemeinschaft im Handeln drängt. Von diesem Grundzug her wird die Notwendigkeit einer äußeren Form für den Inhalt der Religion erkannt, einer Form, »die sich durch ihre Anschaulichkeit für die gegenseitige Verständigung eignet«. Der Drang nach Anschaulichkeit führe dazu, »sich Gott als Persönlichkeit oder wenigstens als menschenähnlich vorzustellen«, und führe zur Mythologie als Mittel der Vorstellung und in der Ausbildung des religiösen Kultus zu anschaulichen Symbolen, die geeignet seien, das Wesen der unfaßbaren Gottheit zu umfassen. Im Blick auf die geschichtliche Entwicklung wird richtig gesehen, daß die Heiligkeit der unfaßbaren Gottheit auf die Heiligkeit der faßbaren Symbole übertragen wird und damit das Symbol Wandlungen der Interpretation, kulturgeschichtlich bedingten Schwankungen unterliege. Planck betont weiter, daß das religiöse Symbol ständig über sich hinausweise und es gerade in diesem Charakter auch begründet liege, daß die Veränderungen im Verstehen des Symbols nie das hinter ihnen Stehende adäquat treffen. Als Beispiel wird das »von jeher als das schönste Sinnbild eines Dieners und Boten Gottes« geltende Symbol eines geflügelten Engels gebracht und darauf verwiesen, daß es unter den anatomisch Gebildeten einige gebe, »deren wissenschaftlich geschulte Einbildungskraft ihnen beim besten Willen nicht gestattet, eine solche physiologische Unmöglichkeit schön zu finden« [1]. Darum sei es geboten, sich klarzumachen, »daß ein religiöses Symbol, mag es noch so ehrwürdig sein, niemals einen absoluten Wert darstellt, sondern immer nur einen mehr oder weniger unvollkommenen Hinweis auf ein Höheres, das den Sinnen nicht direkt zugänglich ist« [2]. Er wendet sich allerdings gleichzeitig gegen eine symbollose Religion, weil »ohne Symbol keine Verständigung, überhaupt keine Mitteilung zwischen den Menschen möglich« sei, da eben bereits der Sprache Symbolcharakter eigne und das Wort niemals mit dem Begriff, den es auszudrücken beabsichtigt, identisch sei. Zusammengefaßt wäre also die These Plancks: Religion als Bindung des Menschen an Gott fordert Kommunikation, Kommunikation benötigt Vorstellungen und somit Symbole. Im faßbaren Symbol wird der unfaßbare Gott transparent; aber auch das heiligste Symbol ist menschlichen Ursprungs, deshalb wandelbar, vorläufig, hinweisend und nicht absolut.

Doch eben weil das Symbol auf eine transzendente Macht verweist, so

---

[1] Ebd. S. 11 (= VuE, S. 322). [2] Ebd. S. 12 (= VuE, S. 323).

stellt sich nun die entscheidende Frage, ob diese Macht, also Gott, eine nur im Bewußtsein des Menschen gegebene Wirklichkeit sei, »im Geiste des Menschen« wohne und somit Gottes Existenz mit der Existenz des Menschen stehe und falle. Oder mit Plancks Worten: »Lebt Gott nur in der Seele der Gläubigen oder regiert er die Welt unabhängig davon, ob man an ihn glaubt oder nicht glaubt?« Und er fährt fort: »Dies ist der Punkt, an welchem sich die Geister grundsätzlich und endgültig scheiden. Er läßt sich nie und nimmer auf wissenschaftlichem Wege, d.h. durch logische, auf Tatsachen begründete Schlußfolgerungen aufklären. Vielmehr ist die Beantwortung dieser Frage einzig und allein die Sache des Glaubens, des religiösen Glaubens.« [1]

Man erwartet an dieser Stelle vielleicht, daß Planck ein Bekenntnis zu seiner eigenen Glaubensentscheidung ablegt. Aber charakteristischerweise folgt es nicht explicite, weil der Verfasser offenbar nicht den Boden der wissenschaftlichen Betrachtung verlassen will und weil andererseits der ganze Vortrag sein Ja zur Frage enthält.

Eine Zwischenbemerkung ist notwendig, ehe wir Plancks Vortrag weiter verfolgen: Liest man diesen in Kenntnis der sonstigen Veröffentlichungen Plancks, so wird deutlich, daß sein Begriff *Symbol* ein selbständig definierter und nicht etwa identisch mit dem von Ernst Cassirer oder P. Tillich oder K. Jaspers ist [2]. Er entstammt der Terminologie, die zur Darstellung des modernen physikalischen Weltbildes benutzt wird. Die Notwendigkeit von Symbol zu sprechen geht darauf zurück, daß direkt beobachtbare Größen, die man messen kann, also real in der Außenwelt gegebene und empirisch feststellbare Größen, für die Einordnung in ein physikalisches Weltbild symbolisiert, d.h. »durch entsprechende Symbole im Rahmen des Weltbildes ersetzt« werden müssen [3]. Weil eben, wie wir früher zeigten, das Weltbild immer nur ein Hilfsbegriff ist, eine heuristische Größe darstellt und scharf zu unterscheiden ist von der realen und metaphysischen Welt, auf die es hinweist und auch hinarbeitet, darum ist auch das Symbol, bei aller durch Zahlen und Formeln definierten Unanschaulichkeit, nur Hilfsmittel. Es zeigt sich gerade bei der Übernahme dieses Symbolbegriffs der theoretischen Physik, wie bei Planck die Vorstellungsmittel und Denkformen des Physikers auf das

---

[1] Ebd. S. 14f. (= VuE, S. 324).

[2] E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen 1923/24; Paul Tillich, Systematische Theologie Bd. I, K. Jaspers, Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung; vgl. den oben, S. 209 Anm. 3 gegebenen Titel. Vgl. auch H. Looff, Der Symbolbegriff in der neuesten Religionsphilosophie und Theologie, 1955.

[3] Die Kausalität in der Natur (= VuE, S. 256).

Gebiet der Religion übertragen werden, um in einem *analogischen Reden* dem Unfaßbaren und Absoluten Gottes in seiner realen Wirklichkeit Ausdruck zu geben. Darin drückt sich zugleich aus, daß man dieser Zwischengröße nie entraten kann, und ferner, daß eben dem Symbol eine menschlich bedingte Hilfe-Stellung eignet. Worauf wir ferner die Aufmerksamkeit richten müssen, das ist der ausdrückliche Verzicht des Physikers, etwa die Realität Gottes beweisen zu wollen. Im Unterschied zur Mode gebildeter Kreise des Jahrhundertbeginnes erkennt er den Entschluß des Glaubens zum Ja oder des Unglaubens zum Nein als einen selbständigen Entschluß des Menschen an. Dieser kann sich nicht auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse oder empirische Tatsachen stützen, er kann nicht auf eine außerhalb der Glaubensentscheidung stehende Faktizität zurückgreifen. Es ist dies bereits hier hervorzuheben, obgleich wir noch einmal darauf zurückkommen müssen, weil darin zum Ausdruck gebracht wird, daß eben die Wahrheit des Gottesglaubens und der Religion als bejahte Bindung an Gott unabhängig von jedem Weltbild ist, sei es nun das Weltbild der Bibel oder das der »klassischen« Physik oder auch das der Moderne.

Doch kehren wir zurück zur Hauptlinie in Plancks Vortrag: Der Beschreibung der Religion stellt er gegenüber, was von seiten der Physik als unantastbare Wahrheit zu gelten habe, »welche Grenzen eventuell dem religiösen Glauben durch sie vorgeschrieben werden« [1]. Der Blick richtet sich zunächst auf die universellen Konstanten als den in kleinen Zahlen faßbaren, unveränderlich gegebenen Bausteinen, aus denen sich das Lehrgebäude der theoretischen Physik zusammensetzt. Erneut richtet sich seine Kritik gegen den Positivismus (besonders E. Machs), welcher in diesen Konstanten nur eine Erfindung menschlicher Intelligenz erblickt und ihnen keinen realen, unabhängigen Sinn beimesse. Er betont, daß die Existenz der Konstanten eine Realität in der Natur beweise, die unabhängig ist von jeder menschlichen Messung. Sie geben also eine Ordnung wieder, die außerhalb des menschlichen Denkens besteht und »deshalb die Annahme einer realen, von uns unabhängigen Welt fordert« [2]. Diese Erkenntnis physikalischer Wissenschaft ist für Planck das, was man als *Anknüpfungspunkt* des religiösen Glaubens definieren kann. Er schreibt: »Das Subjekt der Betrachtung, das beobachtende Ich, rückt aus dem Mittelpunkt des Denkens heraus und wird auf einen ganz bescheidenen Platz verwiesen. In der Tat: wie erbärmlich klein, wie ohnmächtig müssen wir Menschen uns vorkommen, wenn wir bedenken, daß die Erde, auf der wir leben, in dem schier unermeßlichen Weltall

[1] Einzelausgabe S. 15f. (= VuE, S. 325). [2] Ebd. S. 19 (= VuE, S. 327).

nur ein minimales Stäubchen, geradezu ein Nichts bedeutet, und wie seltsam muß es uns andererseits erscheinen, daß wir, winzige Geschöpfe auf einem beliebigen winzigen Planeten, imstande sind, mit unseren Gedanken zwar nicht das Wesen, aber doch das Vorhandensein und die Größe der elementaren Bausteine der ganzen großen Welt genau zu erkennen. Aber das Wunderbare geht noch weiter. Es ist ein unbezweifelbares Ergebnis der physikalischen Forschung, daß diese elementaren Bausteine des Weltgebäudes nicht in einzelnen Gruppen ohne Zusammenhang nebeneinander liegen, sondern daß sie sämtlich nach einem einzigen Plan aneinandergefügt sind, oder mit anderen Worten, daß in allen Vorgängen der Natur eine universale, uns bis zu einem gewissen Grad erkennbare Gesetzlichkeit herrscht.« [1] Mit weiteren Beispielen gelangt er zur Feststellung einer vom Menschen unabhängigen »vernünftigen Weltordnung«, »der Natur und Menschheit unterworfen sind« [2]. Daß sie nicht voll erkennbar ist, ja niemals sich menschlichem Forschergeist ganz enthüllt, darf nicht als Einschränkung verstanden werden. Die letzte Unzugänglichkeit der Ordnung ist vielmehr eine Bekräftigung ihrer Erhabenheit und Realität als einer »über der Natur regierenden allmächtigen Vernunft« [3].

Der Schlußabschnitt des Vortrags pointiert nur noch die Gedankengänge im Blick auf die zentrale Frage nach der Existenz »einer höchsten über der Welt regierenden Macht«, also nach einem *Deus extra nos*. Religion wie Naturwissenschaft, so sagt Planck, betonen übereinstimmend, »daß erstens eine von den Menschen unabhängige vernünftige Weltordnung existiert, und daß zweitens das Wesen dieser Weltordnung niemals direkt erkennbar ist, sondern nur indirekt, beziehungsweise geahnt werden kann«. Ja, Planck geht noch weiter und sagt: »Nichts hindert uns also, und unser nach einer einheitlichen Weltanschauung verlangender Erkenntnistrieb fordert es, die beiden überall wirksamen und doch geheimnisvollen Mächte, die Weltordnung der Naturwissenschaft und den Gott der Religion, miteinander zu identifizieren. Danach ist die Gottheit, die der religiöse Mensch mit seinen anschaulichen Symbolen sich nahe zu bringen sucht, wesensgleich mit der naturgesetzlichen Macht, von der dem forschenden Menschen die Sinnesempfindungen bis zu einem gewissen Grade Kunde geben.« [4] Die Unterschiede sieht der Physiker lediglich in den verschiedenen Wegen der denkerischen Aneignung: Der religiöse Mensch beginne mit der im Glauben gegebenen Existenz Gottes und deduziere, der Naturforscher aber erachte die Sin-

[1] Ebd. S. 19f. (= VuE, S. 327).
[2] S. 25 (= VuE, S. 330).
[3] Ebd. S. 26 (= VuE, S. 331).
[4] Ebd. S. 26 (=VuE, S. 331).

neswahrnehmungen als einzig primär Gegebenes und folge der induktiven Methode, so daß Gott nicht am Anfang, sondern am Ende allen Denkens stehe und »Krone des Aufbaues jeglicher weltanschaulicher Betrachtung« sei. Unterschiede werden ferner für die Rolle erkannt, die Religion und Naturwissenschaft im menschlichen Leben spielen. Religion braucht der Mensch zum Handeln, Naturwissenschaft zum Erkennen. Das gibt der Religion einen gewissen Primat, da sie in ihrem Wesen als Ethik – einem Gebiet, dem gegenüber die Naturwissenschaft neutral sei, – gleichsam vorauflaufe, »weil wir mit unseren Willensentscheidungen nicht warten können, bis die Erkenntnis vollkommen oder bis wir allwissend geworden sind«. Religion und Naturwissenschaft seien also nicht Gegensätze, sondern komplementäre Größen, als Ethik und Erkenntnis sind sie parallel laufende Wege, »und sie treffen sich in der fernen Unendlichkeit an dem nämlichen Ziel« [1].

Planck bringt also nicht etwa einen Gottesbeweis im Sinne des klassischen Bemühens. Er schließt auch nicht aus einer durch die Quantentheorie sich öffnenden Lücke in der physikalischen Kausalität auf ein physikalisch beobachtbares Eingreifen Gottes. Gerade gegen diesen Mißbrauch der modernen, von der Quantentheorie getragenen Physik durch eine religiös interessierte Pseudo-Metaphysik richtet sich ein Großteil der Vorträge Plancks. Es begegnet auch nirgends der Begriff der Offenbarung.

Was nun die positiven Formulierungen des eben zitierten Abschnittes angeht, so hätte man als Theologe mancherlei Einwände und Bedenken hinsichtlich der Formulierung wie auch der Sache selbst anzumelden. Doch lassen wir solche theologische Ab- oder Eingrenzung hier beiseite. Im Grunde kommt Planck doch auf das hinaus, was Paulus am Anfang des Römerbriefes (1, 19f.) von der auch den Heiden gegebenen *revelatio generalis* sagt: »Denn was von Gott erkennbar ist, ist unter ihnen offenbar, weil Gott es ihnen offenbart hat: seine unsichtbaren Eigenschaften werden von der Schöpfung der Welt an seinen Werken erschaut, und das eben ist seine ewige Kraft und Gottheit.« Was man vielleicht vermißt, ist ein explizites Bekenntnis zur Wahrheit eines persönlichen Gottes. Gerade hier aber ist zu bedenken, daß es zur Wissenschaftsauffassung der Generation Max Plancks gehört, das ‚Religiöse' als privaten Bereich von dem ihm aufgetragenen wissenschaftlichen zu trennen. Und der Begriff des ‚Religiösen' hatte noch nicht den unserer Zeit verdächtigen Klang, aber er wies eben auf eine Sphäre der individuellen Innerlichkeit hin, die der Wissenschaftler nicht in ‚Bekenntnissen' freigab. Es klingt darum

[1] Ebd. S. 29 (= VuE, S. 333).

alles reichlich objektivierend, z. B. wenn Planck, den religiösen Menschen beschreibend, über dessen Glauben sagt, »daß Gott existiert, ehe es überhaupt Menschen auf der Erde gab, daß er von Ewigkeit her die ganze Welt, Gläubige und Ungläubige, in seiner allmächtigen Hand hält und daß er auf seiner aller menschlichen Fassungskraft unzugänglichen Höhe unveränderlich thronen bleibt, auch wenn die Erde mit allem, was auf ihr ist, längst in Trümmer gegangen sein wird« [1]. Aber diese Feststellung wird nun doch indirekt zu einem persönlichen Bekenntnis, wenn er von einer Notwendigkeit der Identifizierung des Gottes der Religion und der Weltordnung der Naturwissenschaft spricht und sich damit zu einer Art prästabilierter Harmonie zwischen Religion und Naturwissenschaft bekennt. Es mag auffallen, daß der Begriff eines ‚persönlichen Gottes' nicht im religiösen Vokabular des Physikers erscheint. Hieraus dürfen keine falschen Schlüsse gezogen werden. Denn der Grund der Vermeidung dieses Begriffes liegt zweifellos darin, daß Plancks Gottesbegriff frei von jedem Anthropomorphismus war und das Wort Person in der Regel vulgär anthropomorph mißverstanden wird. Da aber Gott für ihn nicht lediglich *ens realissimum* in der Linie von Leibniz oder gar eine pan-entheistische Größe in der Linie mancher Aussagen Goethes war, vielmehr in erster Linie Schöpfer des Alls und Fordernder eines Liebesgebotes als Grundlage der Sittlichkeit, wird man bei ihm doch von einem Glauben an einen persönlichen Gott sprechen müssen. Es ist dabei an den seit Augustin der abendländischen Geschichte geläufigen Persona-Begriff gedacht, der das Sein eines personhaften Geistes und Willens intendiert und Gottes Gegenüber zum Menschen festhält [2].

---

[1] Ebd. S. 15 (= VuE, S. 324f.).

[2] Es ist hier ein kurzes Eingehen nötig auf eine Briefkarte, die Max Planck am 10. 6. 1947 an einen ihm persönlich unbekannten Briefschreiber als Antwort geschrieben hat und die erstmalig 1952 in der Zeitschrift der freireligiösen Gemeinden veröffentlicht wurde. Der Verfasser hat leider nicht mehr eine Abschrift seiner Anfrage, erinnert sich aber, im Hinweis auf eine *(falsche!)* Zeitungsnotiz, P. sei zum Katholizismus konvertiert, bei ihm angefragt zu haben. In der kurzen und vom Krankenlager aus drei Monate vor dem Tode geschriebenen Antwort steht nun die Formulierung, daß er »nicht an einen persönlichen Gott, geschweige denn an einen christlichen Gott glaube«. Und sofort anschließend heißt es: »Näheres darüber würden Sie in meiner Schrift ‚Religion und Naturwissenschaft' finden.« Diese Aussagen wurden letzthin in der sowjetzonalen Presse verschiedentlich abgedruckt und ideologisch interpretiert (vgl. z. B. »Wissenschaft und Fortschritt«, 1957, Heft 9, S. 305–308). Bei dem Versuch, die Aussage zu verstehen, muß davon ausgegangen werden, daß Planck durch seinen Hinweis auf den Vortrag einen Widerruf des dort Gesagten ausschließt. Ferner ist zu bedenken, daß die Begriffe ‚persönlicher Gott' und ‚christlicher Gott' nirgends sonst in Plancks Aufsätzen und Vorträgen und auch nicht in der ungedruckten Korrespondenz erscheinen. Daraus ergibt sich die große

Angesichts des Schweigens über Jesus Christus als unseren Glauben an Gott bestimmende Person ist Zurückhaltung geboten, wenn man das Christliche in der Bestimmung des Religiösen herausarbeiten will. Auch wäre es unrichtig, Planck als einen von der physikalischen Erkenntnis aus zum kirchlichen Glauben gelangenden modernen Denker herauszustellen. Denn so durchdacht und in der Reflexion definiert sein Glaube an Gott als eine außerhalb der menschlichen Vernunft regierende und handelnde Macht ist, so ist ihm doch alle kirchliche Christologie nur als Symbol verständlich und tragbar. Auf der anderen Seite ist es scharf abzulehnen, Planck als »einen der großen Verbündeten des dialektischen Materialismus« zu feiern und gleichsam in Parenthese seine Einschätzung der Religion zu bedauern, weil er deren Klassencharakter und deren gesellschaftliche Funktion völlig verkannt habe und sich den atheistischen Naturforschern der Haeckel-Zeit nicht zugesellt habe. Gerade gegen den naturwissenschaftlichen Materialismus des 19. Jhdts. und gegen den weltanschaulich-politischen des 20. Jhdts. sowie gegen den Atheismus richteten sich seine über die reinen Fachbeiträge hinausgreifenden Vorträge und Aufsätze[1].

Wahrscheinlichkeit, daß ihm die Begriffe in der Formulierung der Frage vorgelegt wurden. Und weiter liegt die Annahme auf der Hand, daß der in der Korrespondenz Fragende seine Begriffe definiert vorgelegt hat und sie die Fragen umschlossen: Glauben Sie an eine als menschliche Person im Jenseits zu postulierende Gottheit? Oder glauben Sie gar an eine in Jesus von Nazareth inkarniert erschienene Gottheit? Beide Fragen mußte P. nach seiner Anschauung verneinen. D. h. sachlich aber nichts mehr und auch nichts weniger, als daß er ein *vulgäres* Verständnis von Gott als Person abwies.

[1] Nachdem dieses Ergebnis aus einer Analyse von Vortrag und anderen Schriften gewonnen wurde, soll noch ein unsere Interpretation unterstreichendes Faktum gegeben werden: Planck war zeitlebens Glied der Evangelischen Kirche und sogar von 1920–1947 (sic) Kirchenältester in Berlin-Grunewald. Er hat gewiß nicht viel Gebrauch davon gemacht, aber die Tatsache mag doch dafür sprechen, daß er nicht nur als christlich orientierter Konventions-Gläubiger gelten kann. Wenn diese Tatsache auch nicht als Bejahung kirchlicher Dogmatik ausgelegt werden darf, so muß sie doch als ein persönliches Sich-Einsetzen für das Christentum als Religion und für die Kirche als Träger der Forderung eines sittlichen Handelns verstanden werden.

Wir haben hier mündliche Äußerungen und eine reiche persönliche Korrespondenz Plancks ausgeklammert. Es muß jedoch auf zwei gedruckte Briefe Plancks an den alten Berliner Freund und Kollegen Alfred Bertholet – nach der Hinrichtung seines Sohnes Erwin durch Hitler am 23.1.1945 geschrieben – hingewiesen werden: »Sie trauen mir viel zu, wenn Sie die Meinung aussprechen, daß ich in mir die Kraft besitze, dem Schmerz nicht zu erliegen.« Und er fährt dann gleich fort: »Ich bemühe mich auch ernstlich, sie aufzubringen. Dabei kommt mir der Umstand zu Hilfe, daß ich als eine Gnade des Himmels betrachte, daß mir von Kindheit an der feste durch nichts beirrbare Glaube an den Allmächtigen und

3. *Zur geschichtlichen Einordnung von Plancks Auffassung der Religion*

Trotz der notwendigen Einschränkungen im Blick auf das spezifisch Christliche in der Planckschen Stellung zur Religion bleibt Grund genug, den großen Physiker einen Christen zu nennen. Zunächst einmal liegt zwar die Bedeutung des Vortrags nicht nur darin, daß er in der Zeit einer ausgesprochenen Religionskrise gehalten wurde und damals ein Politikum von Rang war, sondern auch darin, daß gerade Planck ein Wort zu sagen wagte[1]. Darüber hinaus aber ist das Besondere m. E. nur zu verstehen, wenn wir zwei historische Linien aufnehmen:

Zunächst gilt es auf die alte Kluft zu verweisen, die zwischen der naturwissenschaftlichen Welt, welche für Gott keinen Wohnort mehr gelassen zu haben schien, und der kirchlichen Welt, welche sich weitgehend gegen

---

Allgütigen tief im Innern wurzelt. Freilich sind seine Wege nicht unsere Wege; aber das Vertrauen auf ihn hilft uns durch die schweren Prüfungen hindurch.« Und wieder heißt es in einem Briefe, den er an Bertholet am Ende desselben verhängnisvollen Jahres, am 14. 12. 1945 sandte: »Sie haben recht. Ich gehöre nicht zu denen, die sich verbittern lassen. Denn über unserem gegenwärtigen Jammertal gibt es noch eine andere Welt, die sich himmlisch über diese erhebt und in die wir uns jederzeit flüchten können und wollen.« (Vgl. »Physikal. Blätter« 4 [1948], S. 162.)

[1] Zur politischen Haltung Plancks soll nur kurz auf verschiedene Fakten verwiesen werden: Im Jahre 1914 erschien ein von 93 deutschen Gelehrten und Künstlern gezeichneter Aufruf ‚An die Kulturwelt', der eine Widerlegung von Anschuldigungen geben sollte, die wegen der Besetzung Belgiens gegen Deutschland erhoben worden waren. Plancks Name war ohne seine Zustimmung unter dem Aufruf. Er schrieb deshalb an seinen holländischen Kollegen A. H. Lorentz und bat, seinen Brief zu veröffentlichen, in dem er Behauptungen des Aufrufs teils einschränkte, teils sich von ihnen distanzierte und mit Nachdruck betonte, »daß es Gebiete der geistigen und sittlichen Welt gibt, welche jenseits der Völkerkämpfe liegen«. – Über einen Anfang Mai 1933 zu datierenden Besuch bei Hitler hat sich Planck selbst auf Bitten der Redaktion in den »Physikal. Blättern« 3 (1947), S. 143 geäußert: »Nach der Machtergreifung durch Hitler hatte ich als Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft die Aufgabe, dem Führer meine Aufwartung zu machen. Ich glaubte, diese Gelegenheit benutzen zu sollen, um ein Wort zu Gunsten meines jüdischen Kollegen Fritz Haber einzulegen, ohne dessen Verfahren zur Gewinnung des Ammoniaks aus dem Stickstoff der Luft der vorige Krieg von Anfang an verloren gewesen wäre. Hitler antwortete mir wörtlich: ‚Gegen die Juden an sich habe ich gar nichts. Aber die Juden sind alle Kommunisten, und diese sind meine Feinde, gegen sie geht mein Kampf.' Auf meine Bemerkung, daß es doch verschiedenartige Juden gäbe, für die Menschheit wertvolle und wertlose, unter ersteren alte Familien mit bester deutscher Kultur, und daß man doch Unterschiede machen müsse, erwiderte er: ‚Das ist nicht richtig. Jud ist Jud; alle Juden hängen wie Kletten zusammen. Wo ein Jude ist, sammeln sich sofort andere Juden aller Art an. Es wäre die Aufgabe der Juden selber gewesen, einen Trennungsstrich zwischen den verschiedenen Arten zu ziehen. Das haben sie nicht getan, und deshalb muß ich gegen alle Juden gleichmäßig vorgehen.' Auf meine

die naturwissenschaftlichen Entdeckungen sperrte, seit dem 17. Jahrhundert sich herausgebildet hatte. Über diese Kluft hinweg schien es keine Brücke zu geben. Bereits 1613 hatte *Galilei* in einem Brief gefordert, die Theologen sollten endlich die Bibel in Übereinstimmung mit den neuen Ergebnissen der Wissenschaft interpretieren. Gleichnishaft ist es, wenn der bedeutende Physiker *Michael Faraday*, der zugleich Evangelist war, sein physikalisches Labor abschloß, um die Predigten vorzubereiten, die er in einer kleinen Londoner Gemeinschaft zu halten pflegte. Das ganze 19. Jhdt. war erfüllt von *Hegels* spekulativ entfaltetem Gegensatz der Begriffe Natur und Geist, wobei aber zunächst einmal die Naturwissenschaften aus der Position des 17. Jhdts. die letzten Konsequenzen zogen und gegen Hegels Intentionen einem Materialismus den

---

Bemerkung, daß es aber geradezu eine Selbstverstümmelung wäre, wenn man wertvolle Juden nötigen würde auszuwandern, weil wir ihre wissenschaftliche Arbeit nötig brauchen und diese sonst in erster Linie dem Ausland zugute komme, ließ er sich nicht weiter ein, erging sich in allgemeinen Redensarten und endete schließlich: 'Man sagt, ich leide gelegentlich an Nervenschwäche. Das ist eine Verleumdung. Ich habe Nerven wie Stahl.' Dabei schlug er sich kräftig auf das Knie, sprach immer schneller und schaukelte sich in eine solche Wut hinauf, daß mir nichts übrig blieb, als zu verstummen und mich zu verabschieden.« –

Haber war nach seinem Verlassen der Heimat am 29. 1. 1934 in der Schweiz gestorben. Am 1. Jahrestag seines Todes veranstaltete die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Harnackhaus zu Dahlem eine Gedenkfeier. Der Besuch wurde von der NS-Partei und vom Rektor der Universität Berlin als Teilnahme an einer Provokation des Staates verboten. Planck führte sie gleichwohl durch und präsidierte und sprach u. a. die Schlußworte: »Haber hat uns die Treue gehalten, wir werden ihm die Treue halten.« – Ebenfalls im Jahre 1935 sprach Planck im Harnackhaus über »Die Physik im Kampf um die Weltanschauung« und sagte dabei pointiert: »Von der Wahrhaftigkeit unzertrennlich ist die Gerechtigkeit... Wehe einem Gemeinwesen, wenn in ihm das Gefühl der Rechtssicherheit ins Wanken kommt, wenn bei Rechtsstreitigkeiten die Rücksicht auf die Stellung und Herkunft eine Rolle spielt, ... wenn offenbare Rechtsbeugungen mit fadenscheinigen Nützlichkeitsgründen bemäntelt werden.« (= VuE, S. 299) – 1943 erhoben Rosenberg und Goebbels Einspruch gegen die Verleihung des Goethe-Preises der Stadt Frankfurt a. M. an Planck wegen seines Eintretens für die Juden. – Bekannt ist, aber soll nicht unerwähnt bleiben, daß noch am 23. 1. 1945 Plancks Sohn Erwin wegen seiner Beteiligung an der Widerstandsbewegung vom 20. Juli 1944 hingerichtet wurde. Ein kurzes Lebensbild von ihm ist in dem Buch: Das Gewissen steht auf, gesammelt von A. Leber, 1954, S. 128–130, gegeben. Der Vater Planck war nicht involviert, aber er war allgemein informiert. – An Aufsätzen, die das Thema der politischen Haltung Plancks berühren oder behandeln, seien genannt: Lise Meitner, Max Planck als Mensch, in »Die Naturwissenschaften«, 45 (1958), S. 406–408; W. H. Westphal, Ebd. S. 234–236 und M. von Laue, Ebd. S. 221 bis 226; ferner J. C. O'Flaherty, Max Planck and Adolf Hitler, in »Bulletin of the American Association of Univ. Professors«, 42 (1956), S. 437–444 u. Ders., A Humanist looks at Max Planck, in »American Scientist« 47 (1959), S. 68–79.

Weg ebneten. *Helmholtz'* 1847 gefundenes Gesetz von der Erhaltung der Energie war nicht allein für die Physik bahnbrechend, sondern wurde nun auch auf alle geistigen Phänomene richtig und auch falsch angewandt. Es hob die Zeit an, da vor allem *Dilthey* am schärfsten erkannte, wohin letztlich der unkritisch hingenommene Primat der Naturwissenschaften führen würde, und mit seiner Erkenntnis, daß der Mensch als Mensch primär ein Wesen der Geschichte sei und daß man Natur und Geschichte streng auseinander zu halten habe, den Geisteswissenschaften neben den Naturwissenschaften ihren eigenen Standort anwies[1]. Es ist gewiß nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß es den Begriff der Geisteswissenschaften erst seit der Mitte des 19. Jhdts. gibt und daß es Dilthey war, der die wichtigste Klärung ihrer Grundlagen herbeiführte[2]. Trotz seiner großen Verehrung für Helmholtz kämpfte er darum, daß die Naturwissenschaftler nicht »über ihre Gatter in fremde Gärten« klettern[3]. So richtig und gut diese Trennung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften gewiß war, so führte sie doch in unserem Jahrhundert zu einer wissenschaftlichen Zweigleisigkeit, die zu überwinden wir alle uns bemühen.

Auch Max Planck hielt sich zunächst streng an seinen eigenen Fachbereich der theoretischen Physik. Erst nach seiner Emeritierung nahm er Grenzfragen am Rande des Faches auf – und zwar weil er erkannte,

---

[1] Vgl. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, Halle 1923, und hier Dilthey's Brief an Yorck aus dem Jahre 1892, in dem er seinem Unbehagen über die Naturwissenschaften in einem Seufzer Luft macht und (S. 156f.) schreibt: »Die auf das Gesetz der Erhaltung der Kraft gegründete Lehre von den psychischen Begleiterscheinungen, diesen Irrlichtern auf dem Sumpf der geistlosen Materialität, ist in der ganzen Literatur der Gegenwart das einflußreichste Agens. Vorgestern las uns Wildenbruch das neueste Stück von (?) vor: wiederum ist es die rätselhafte, diesmal die hypnotisierende Animalität, was nach ihm über das Leben entscheidet. Die Frage ist also vornehmlich, welche Kräfte mobil gemacht werden können, diesen Einfluß zu überwinden. Nun ist mein Buch aus der Überzeugung hervorgegangen, daß die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften und der in ihnen enthaltenen geschichtlichen Wirklichkeitserkenntnis hierzu beitragen könne. Anders ausgedrückt: die geschichtliche Welt führt durch die Selbstbesinnung auf eine siegreiche spontane Lebendigkeit, einen im Denken nicht formulierbaren, aber analytisch aufzeigbaren Zusammenhang im Einzelleben, im Wirken aufeinander, schließlich in einen höheren Zusammenhang besonderer und die naturwissenschaftlichen Mittel übersteigender Art, welchen herausheben, kraftvoll aussprechen notwendig ist, soll er wieder zu gehobener und selbstbewußter Geltung kommen.« – Das von D. erwähnte Buch ist das 1892/93 erschienene Werk »Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jhdt«.

[2] Vgl. H. G. Gadamer, s. v. Geisteswissenschaften, RGG[3] II, Sp. 1304–1308.

[3] Briefwechsel, S. 219.

wie seine Quantentheorie für das allgemeine Weltbild revolutionär sich ausgewirkt hatte, und er sich verpflichtet fühlte, falsche Folgerungen aus der Quantenphysik abzuwehren. Gerade bei diesem Bemühen, das zu philosophischen und religionsphilosophischen Äußerungen führte, meldete sich nun eine gewisse Tragik im Leben dieses großen Gelehrten und großen Menschen, daß er nämlich als bahnbrechender Physiker des 20. Jhdts. doch hinsichtlich seiner Philosophie und Theologie ganz ein Sohn des 19. Jhdts. war und auch blieb. Freilich ist hierbei zweierlei zu bedenken: einmal, daß er sich vor allem wegen der suchenden Jugend vorwagte und ihr helfen wollte – ein vielfach betontes Motiv; sodann, daß er in seiner Verwendung des Symbol-Begriffs doch auf eine sehr moderne Frage hinauswollte – wie gleich gezeigt werden wird.

Damit kommen wir zur *zweiten* historischen Linie: Planck war, wie schon gesagt, *philosophisch* ganz von Kant bestimmt. Von ihm hatte er die philosophische Legitimierung der Naturwissenschaften übernommen, von ihm auch den Nachweis der philosophischen Unhaltbarkeit der sog. klassischen Gottesbeweise. Mit Kant weist er die Gotteserkenntnis aus dem Raume der Wissenschaft in den Bereich des Glaubens und zwar konkret in den der Ethik. Wenn Planck die Religion bejahte, so eben nicht weil er als Physiker Gott erkannte, sondern weil er sich zur Gotteswirklichkeit *bekannte*. Was er als theoretischer Physiker in seinem Vortrag zum Gottesproblem aussagt, ist ja letztlich nur dies, daß der Glaube an Gott *nicht im Widerspruch* steht zur Physik als exakter Wissenschaft und allem ihr korrespondierenden philosophischen Denken. Die theologischen Gedankengänge laufen weitgehend in der Linie Schleiermachers und sind besonders – ohne hierbei Verschiedenheiten zu erblicken – durch die Theologie *Albrecht Ritschls* und *A. von Harnacks* geprägt. Es ist die Position des protestantischen Liberalismus an der Jahrhundertwende, charakterisiert durch den Versuch, in der Liebesreligion Jesu von Nazareth das Eigentliche der christlichen Botschaft zu erkennen und in der Treue zum Beruf und der persönlichen Tugendbildung die wahre Erfüllung des Vorbildes Jesu zu erstreben. Damals waren die Vorlesungen Harnacks »Vom Wesen des Christentums« das befreiende Wort zur Stunde, und man entnahm ihnen, daß allein Gott als Vater, nicht Jesus Christus als Sohn, in das Glaubensbekenntnis gehöre. Von hier aus muß verstanden werden, daß Planck den Glauben an eine Inkarnation Gottes in Jesus Christus überhaupt nicht als wesentliches Glaubensmoment erachtete. Mit der Einschränkung der Verkündigung Jesu auf Ethik verband sich die Kant'sche Auffassung, daß Gotteserkenntnis in den Bereich der Sittlichkeit gehöre, und in diesen ganzen Kreis hinein gehört sein so großes Interesse an der Betonung der Freiheit des Willens gegenüber aller Kau-

salität in der Natur. In der Willensfreiheit spiegelt sich ihm die Tatsache, »daß der Wille eines Menschen seinem Verstand vorgeht oder, wie man auch sagen kann, daß sein Charakter mehr wiegt als sein Intellekt«[1]. Und religiös ist der idealistische Ausspruch zu verstehen, der gleichfalls die geistige Situation des Jahrhundertbeginns in ihrer lautersten Form spiegelt: »Eine reine Gesinnung und ein guter Wille: diese beiden geben den festen Ankergrund in den Stürmen des Lebens.«[2]

Womit nun aber Planck in seinem Vortrag über die Religion doch über das 19. Jhdt. hinaus – und in unsere eigene Zeit hineinführt, das ist sein Versuch, die kultischen Bilder und religiösen Ausdrucksmittel als menschliche Hilfsmittel zu verstehen und ihren Symbolcharakter zu bejahen. Hier kündet sich das moderne Bemühen an, über eine einfache Elimination von naturwissenschaftlich anstößigen Glaubensvorstellungen hinauszukommen und durch Interpretation den bleibenden – wir würden sagen: existentialen – Wahrheitsgehalt zu gewinnen. Es geht ihm also um die lange von der Theologie zu leicht beiseite gestellte Frage der rechten Hermeneutik. Gewiß formuliert er diese Frage nicht mit der uns heute geläufigen Terminologie; aber gleichwohl ist das hermeneutische Problem als solches empfunden. Wenn Planck dabei den dehnbaren und biegsamen Begriff »Symbol« verwendet – der freilich, wie vorhin gezeigt wurde, im physikalischen Bereich eine größere Bestimmtheit hat –, so will er doch offenbar darauf hinaus, daß wir in der Theologie und in der Verkündigung der christlichen Wahrheit endlich Ernst machen sollten mit der Einsicht, daß Gottes Wirklichkeit und unser menschliches Zeugnisgeben von Gott zwei verschiedene Dinge sind, epistemologisch auf zwei verschiedenen Ebenen liegen. Dabei liegen das gesprochene Wort oder auch der geschriebene Buchstabe – so sehr beide in den Dienst des Gehorsams gegen Gott gestellt werden – und auch das Bild oder Gleichnis als umgreifende Redeformen für die Wahrheit Gottes auf der Ebene des Menschen. Es sind *Mittel* unseres Verstehens, die *transparent* machen sollen, aber nicht direkt und sach-adäquat Gottes Wahrheit als sein Handeln mit uns Menschen definieren und determinieren können.

Ernst Robert Curtius weist in der Einleitung seines Werkes über die Europäische Literatur im Lateinischen Mittelalter[3] auf die seines Erachtens korrespondierenden Wendungen in unserer Gegenwart hin, die auf dem Gebiet der Geschichtserkenntnis bei *Arnold J. Toynbee* und dem der Naturwissenschaft bei Max Planck zu erkennen seien. Er versteht sie als Wendungen zur größeren Konvergenz und Zusammenarbeit

[1] Vom Wesen der Willensfreiheit, VuE, S. 310.
[2] Die Physik im Kampf um die Weltanschauung, VuE, S. 300.
[3] (1948) 1954², S. 15–17.

der beiden Disziplinen. Sie gingen dabei beide von einem neuen »offenen« Weltbild aus und konvergierten in der Bejahung des Christentums. Für *Toynbee* ist diese bewußte Wende zum Christentum zweifellos bezeichnend. Bei Planck muß man wohl angesichts seiner Zurückhaltung dem spezifisch Christlichen gegenüber modifizieren. Wohl aber ist *Curtius* darin recht zu geben, daß aus *unserer* Kenntnis der Entwicklung der Physik, bes. nach 1945, heraus beurteilt, sich in und mit Planck in den Naturwissenschaften eine Wende abzeichnet, die – im Gegensatz zum 19. Jhdt. – in der Offenheit für das Religiöse und nun auch für den christlichen Glauben keine Preisgabe des naturwissenschaftlichen Denkens mehr erblickt. Ja, vielleicht darf man sogar sagen: Der Naturwissenschaftler der Gegenwart bittet darum, daß die Religion erstarke, und zwar gerade in ihrer wesensmäßigen Unabhängigkeit von jedem Weltbild der Physik.

Die Christliche Archäologie in den Evangelisch-Theologischen Fakultäten[1]

Der von mir erbetene Bericht zerfällt in einen historischen Teil, in dem über die Geschichte der Disziplin der Christlichen Archäologie in Forschung und Lehre, speziell in dem evangelisch-theologischen Bereich zu handeln ist, und in einen systematischen Teil, in welchem die Frage des Standortes der Christlichen Archäologie innerhalb der Geisteswissenschaften aufgenommen werden soll.

I

Der in der Literatur benutzte Begriff der 'Archäologie' besagte zunächst sachlich etwas anderes als das, was heute bei dem Wort spontan anklingt. Im Sinne des historischen Rückblicks, mit welchem Thukydides sein Geschichtswerk in Buch I, 1-23 einleitet, verstand man zunächst unter 'Archäologie' die Kunde vom Altertum schlechthin, τὰ ἀρχαῖα als Grundlage für das Verständnis des Heutigen[2]. In dem gelehrten zwölfbändigen Werk "Denkwürdig-

---

1 Der Vortrag war geplant für die Tagung der "Fachvertreter für Christliche Archäologie und Byzantinische Kunstgeschichte am 9.-10. Juni 1981", kam aber wegen der tödlichen Erkrankung E. Dinklers (gest. 28.6.1981) nicht zustande. Das Manuskript ist bearbeitet und in den Anmerkungen ergänzt durch Erika Dinkler-v. Schubert, Zusätze sind durch eckige Klammern gekennzeichnet. Für den Stand von Literatur (abgesehen von Anm. 16) und Diskussion zum Thema ist das Jahr 1981 maßgebend.

2 Das Substantiv ἀρχαιολογία selbst begegnet bei Thukydides nicht, wohl aber das Verb und das Adjektiv; vgl. E. A. Bétant, Lexikon Thucydideum I (1843, Neudruck 1961) 148. - Zu der ursprünglich viel weiter gefassten Bedeutung des Wortes archaiologia, mit Definition (Buschor, Conze) und antiken Quellen (Platon; Dionysios v. Halikarnass; Josephus u.a.), vgl. E. Pernice, in: U. Hausmann (Hg.), Allgem. Grundlagen der Archäologie (München 1969) 395 = Handb. der Archäologie; dazu

keiten aus der Christlichen Archäologie" des JOHANN CHRISTIAN WILHELM AUGUSTI (1772 - 1841), seit 1819 Professor der Theologie in Bonn, umfaßt dieser Begriff 'Einrichtungen' der Alten Kirche wie Festkalender, Sakraments- und Fastenordnung, kirchliche Ämter und Liturgien sowie - freilich nur kurz - Kirchenbau. Erst in dem postum, 1841, herausgegebenen zweibändigen Werk "Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte und Liturgik" behandelt Augusti alles, was ihm in der Kunst seit dem 4./5. Jh. für die Kirchen- und Theologiegeschichte wichtig war, also auch das, was wir heute unter 'christlicher Archäologie' verstehen[3].

Die Wende zur Begründung der neuen Disziplin einer auf die Kunst ausgerichteten Archäologie ging aus von den Altertumswissenschaften. 1829 konstituierte sich in Rom - begründet durch den Philologen Eduard Gerhard (1795 - 1867) und erwachsen aus einem Kreis europäischer Künstler, Gelehrter und Mäzene, der sog. 'Römischen Hyperboreer' - das 'Instituto di Corrispondenza Archeologica', aus dem letztlich das "Archäologische Institut des Deutschen Reiches" hervorgegangen ist[4]. Bei Gerhard findet sich erstmals die zweiteilige Konzeption der Altertumswissenschaften als 'Literarische' und 'Monumentale Philologie', erstere befaßt mit dem "Studium der alten Sprach-

---

Bespr. v. A. Borbein, in: Gnomon 44 (1972) 280/300. - Für Thukydides vgl. H. Patzer, Bespr. v. F. Bizer, Untersuchungen zur Archäologie des Thuk. (1940), jetzt: Thuk. (Darmstadt 1969) 90/113 = Wege der Forschung 8.

3 Vgl. Hagenbach, Art. Augusti, in: Realenzykl. f. protest. Theologie u. Kirche = RE ^{3}II (1897) 253f. Stärkere Berücksichtigung der 'Kunstdenkmäler' bereits in A.s dreibändigem "Handbuch der Christl. Archäologie" (Leipzig 1836/1837). Wieweit diese neue Ausweitung auf Kunst beeinflußt war durch das 1830 in Breslau erschienene "Handbuch der Archäologie der Kunst" von Karl Otfried Müller (1797 - 1840), vermag ich nicht zu sagen. Die Coinzidenz ist zumindest aufschlußreich für Tendenzen der Zeit. Zu K. O. Müller vgl. W. Unte, in: Berlin und die Antike (1979) 26f. Auch bei Müller wird der Begriff 'Archäologie' im Sinne der Altertumsgeschichte verwendet einschließlich der Kunstdenkmäler, und zwar nicht auf die klassische Periode und Griechenland beschränkt, sondern alle Völker der Alten Welt betreffend und auch bis in das Mittelalter hineingreifend.

4 A. Michaelis, Geschichte des Deutschen Archäol. Instituts 1829 - 1879 (Berlin 1879); W. Schiering, Vom Instituto di Corrispondenza zum Archäol. Institut des Deutschen Reiches, in: Hausmann, Grundlagen, 44-49; zu E. Gerhard ebd. 45 u. 160.

denkmäler", während der letzteren "die Kunstdenkmäler des Alterthums anheimfallen"[5]. Es wird hier begrifflich und wissenschaftstheoretisch entfaltet, was in Winckelmanns der Aufklärung noch verhaftetem Geschichtsbegriff inhärent war[6]. - 1844 wurde Gerhard in Berlin der erste Lehrstuhl für "Klassische Archäologie" zuteil.

Das 19. Jahrhundert, das für die Etablierung zuerst der Klassischen Archäologie, dann auch der Kunstgeschichte als selbständige Disziplinen in den Geisteswissenschaften der Philosophischen Fakultät entscheidend geworden ist, führte bald auch zur Forderung nach Anerkennung einer "Monumentalen Theologie" innerhalb der Theologischen Fakultät. Verdient gemacht hat sich hier FERDINAND PIPER (1811 - 1889)[7], ein Schüler des Kirchenhistorikers August Neander in Berlin. 1867 erschien Pipers "Einleitung in die Monumentale Theologie. Eine Geschichte der christlichen Kunstarchäologie und Epigraphik" (Neudruck 1978). Unter "monumentalen" Zeugnissen des Christentums sind Architektur der Kirchen, christliche Malerei und Plastik, Kleinkunst und Inschriften verstanden. Piper forderte ihre Erschließung für die Kirchen- und Theologiegeschichte von den Anfängen bis in die Gegenwart. Es liegt hier, was die zu behandelnden Zeiträume und Gegenstände der Kunst betrifft, ein weiter gespannter Rahmen vor, als er in unserer heutigen Auffassung von Christlicher Archäologie gegeben ist. Bemerkenswert ist dabei, wie sehr sich Piper darum bemüht, seine Postulate immer in Analogie zum Entwurf der Altertumswissenschaften als 'Philologie' und 'Archäologie' durch E. Gerhard zu gestalten[8]. Diese Bemühungen, wenngleich auf verschie-

---

5 E. Gerhard, in: Grundzüge der Archäologie. Ein Fragment (Berlin 1833) 4f; Ders., Archäologische Thesen, in: Archäol. Zeitung 8 (1850), Anzeiger Nr. 21/22, Sp. 203/205. Zu G.s systematischer Gliederung und Umgrenzung, die ihn zum "Begründer der Archäologie als einer wissenschaftlichen Disciplin macht", O. Jahn, in: E. Gerhard, Ges. Aufsätze, Abhandlungen und Kleine Schriften II (Berlin 1868) p. L-CXXVLL, hier LXXf. Vgl. auch A. Borbein, Klass. Archäologie in Berlin vom 18. bis zum 20. Jh., in: Berlin und die Antike (1979) 119/123.

6 F. Matz, Art. Winckelmann, in: RGG^3 VI (1962) 1729.

7 A. Hauck, Art. Piper, in: RE^3 XV (1903) 404.

8 An Gerhard schließt auch Pipers Begrifflichkeit einer 'Monumentalen' Theologie an, ein Terminus, der zu Mißverständnissen geführt hat. - Bei Piper und Augusti wird deutlich, wie die Christl. Archäologie im protestantischen Bereich, anders als

denen Ebenen der Argumentation durchgeführt, immer aber mit dem Ziel, die Disziplinen der Geschichtswissenschaft zu differenzieren und zu objektivieren, müssen im Zusammenhang mit Droysens einflußreichen Berliner Vorlesungen über 'Historik' gesehen werden, in denen der erste große Anlauf gemacht wurde, die Geisteswissenschaften theoretisch abzugrenzen und ihre Methode zu reflektieren. Bei aller Anerkennung der wissenschaftlichen Energie, die Piper in seine Pläne steckte, und die auch zur Begründung einer dem Theologischen Seminar der Berliner Universität angegliederten Sammlung für christliche Kunst führte, wird man doch nicht übersehen dürfen, daß Piper allein ein historisches Verhältnis zur Kunst hatte, daß ihm Form- und Stilgeschichte ohne Bedeutung waren und daß es ihm ausschließlich um den Inhalt der Darstellungen der Kunst ging. Was wir heute unter Ikonographie verstehen, nannte er "Monumentalexegese". Offenheit für kritische historische Phänomene zeigt sich darin, daß er den heidnischen Mythologien nachging, die in der christlichen Kunst möglicherweise eine Rezeption erfahren haben. Er beobachtete bereits eine Formkontinuität, die erst neuerdings in den letzten Jahrzehnten, besonders durch K. Weitzmann, in einen geschichtlich fundierten Zusammenhang gestellt werden konnte.

Die Bemühungen Pipers um eine wissenschaftliche Etablierung seiner "monumentalen" Theologie als integrierter theologischer Disziplin führten ihn selbst bis zu einer außerplanmäßigen Professur und später, 1842, zu einer planmäßigen außerordentlichen Professur für Kirchengeschichte in Berlin (was in etwa einer heutigen C3-Professur gleichkommt). Im Leben der Fakultäten und der Studenten war Piper eine Randfigur bzw. Vertreter eines Wahlfaches. Doch war er - laut Zeugnis des bekannten Kirchenhistorikers Albert Hauck (gest. 1918) - ein begeisternder Lehrer, der anregend gewirkt hat. Anerkennend muß festgestellt werden, daß Piper die Christliche Archäologie als Disziplin in einer evangelisch-theologischen Fakultät verankert hat, und daß seine Tradition bis 1945 weiterlebte. Freilich in einer anderen Kon-

---

die sehr viel ältere katholische Tradition, hervorwächst letztlich aus der der Aufklärung entspringenden Durchdenkung und Gliederung der Wissenschaften.

zeption, die sich anfangs als "monumentale Theologie", erst ab 1913 unter GEORG STUHLFAUTH (1870 - 1942) als "Christliche Archäologie und Kunst der Alten Kirche" etabliert hat. Noch der erste Nachfolger von Piper in Berlin, NIKOLAUS MÜLLER (1857 - 1912)[9], befaßte sich sowohl mit der Geschichte des Kirchenbaues in der Reformationszeit und einer Monographie über den Berliner Dom als auch mit der Edition von zwei Bänden der Weimarer Lutherausgabe (Bände 8 und 9) und verfaßte nicht zuletzt 1901 den noch immer wegen seines Stoffreichtums interessanten großen Artikel 'Koimeterien' in der Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche (Bd. X, 794-877f).

In der Zwischenzeit hatten zwei protestantische Kirchenhistoriker die christliche Archäologie mit in Lehre und Forschung einbezogen: VIKTOR SCHULTZE (1851 - 1937) in Greifswald - Schwiegervater des Bauforschers Armin von Gerkan[10] - und HANS ACHELIS (1865 - 1937) in Leipzig. In den Evangelisch-Theologischen Fakultäten war V. Schultze einer der ersten, der eine Abgrenzung "der von der Christlichen Archäologie behandelten Zeiträume" vollzog[11]. Über ihn schrieb 1931 H. Achelis in RGG^2 (V, 310): "Die Einführung der Christlichen Archäologie in den Studienbereich der evangelischen Fakultäten ist wesentlich sein Verdienst." Von seinen Forschungen sind von Wert geblieben die Publikation der Quedlinburger Itala in der Berliner Staatsbibliothek (1898) und seine vier Bände über "Altchristliche Städte und Landschaften" (1913 - 1930), in denen er Konstantinopel, Kleinasien (zwei Bände) und Antiocheia behandelt. Alle sind inzwischen aufgrund neuerer Ausgrabungen und Untersuchungen korrekturbedürftig, gleichwohl aber durch die Aufarbeitung von literarischen Quellen von bleibendem Wert. Die

9 Zu G. Stuhlfauth vgl. H. Achelis, RGG^2 V (1931) 862, zu N. Müller vgl. P. Glaue, ebd. IV (1930) 265.

10 A. v. Gerkan, Von antiker Architektur und Topographie. Gesammelte Aufsätze (Stuttgart 1959), mit Bibliographie. In der Christlichen Archäologie ist v. Gerkan hervorgetreten durch seine Arbeiten zu den christlichen Anlagen unter S. Pietro und S. Sebastiano, im einzelnen verzeichnet bei E. Kirschbaum, Die Gräber der Apostelfürsten ^{3}(1974), Register s. v.

11 K. Wessel, RGG^3 I (1957) 586.

Geschichtsbilder, die literarische und monumentale Quellen in einer 'Synopse' zusammenfügen, zeigen zugleich die Denkmäler nicht mehr, wie bei Piper, lediglich als Träger einer theologisch verwertbaren Aussage, sondern stellen die Kunst in ihrem Eigengesicht und -gewicht vor. Darüberhinaus lag in der Hinwendung zum Osten des römischen Imperiums zu jener Zeit etwas Programmatisches, insofern die Orient-Rom-Frage implizit mit angeschnitten wurde und die noch bis Joseph Wilpert einschließlich einseitig westliche Akzentsetzung in der Christlichen Archäologie mehr und mehr einer 'Entdeckung' des Ostens Platz machte.

Auf die weiteren Vertreter der neuen Disziplin im protestantischen Bereich kann hier nicht eingegangen werden. Wichtig ist, daß das Fach an verschiedenen Universitäten und protestantischen Fakultäten sich einen Platz erworben hatte.

Was die Beurteilung des damals wissenschaftliche Geleisteten angeht, so wird man sich heute vor überheblichen Urteilen hüten müssen. Zu bedenken ist, daß erst die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts durch die Arbeiten von G. Rodenwaldt, H.-P. L'Orange, R. Delbrück, H.-U. von Schönebeck, J. Kollwitz und F. Gerke Grundlagen für haltbare Chronologie der Denkmäler christlicher Kunst des 4. Jahrhunderts gebracht haben. Was vor diesen Arbeiten geschrieben wurde, ob von Sybels "Christliche Antike. Einführung in die altchristliche Kunst" (1906 - 1909) oder Achelis' "Katakomben von Neapel" (1936)[12] - auf katholischer Seite die Werke von J. Wilpert und W. Neuss -, ist ohne diese Voraussetzungen entstanden.

Von schlüsselhafter Bedeutung für die nahe Verbindung, die sich seit den zwanziger Jahren in Berlin zwischen Christlicher und Klassischer Archäologie entwickelte, wurde die enge Zusammenarbeit von G. Rodenwaldt (1886 - 1945) und HANS LIETZMANN (1875 -1942). Sichtbarer Exponent ist die bei De Gruyter erschienene Reihe der "Studien zur spätantiken Kunstgeschichte", die das Gepräge der beiden Herausgeber tragen und geradezu ein Spie-

12 Hierzu kritisch E. Weigand, in: Byz.Zs. 37 (1937) 460/474.

gel der damals betriebenen Grundlagenforschung sind, auch wenn man dafür diesen Terminus noch nicht benutzte. Neben Delbrücks 'Consulardiptychen' (1929), 'Antiken Porphyrwerken' (1932) und den 'Kaiserporträts' (1933) sowie den 'Kapitellstudien' von Kautzsch (1936) erschienen in dieser Reihe "Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom" (1930) von H. Lietzmann und H. W. Beyer, Kollwitz' "Lipsanothek von Brescia" (1933) und seine "Oströmische Plastik" (1941), L'Oranges und Gerkans "Konstantinsbogen" (1939) und - 1940 - F. Gerkes "Vorkonstantinische Sarkophage" - alle Bände mit vorzüglicher Ausstattung, was dadurch garantiert war, daß die Reihe unter den Auspizien des Deutschen Archäologischen Instituts stand. In Erinnerung soll auch gerufen werden, daß damals zur Zentraldirektion des DAI zwei Jahrzehnte hindurch zwei Theologen gehörten, Jos. Sauer/Freiburg (gest. 1949) und Hans Lietzmann, letzterer als Vertreter der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Beiden oblag seinerzeit auch die Beurteilung aller Bewerbungen um das christlich-archäologische Reisestipendium.

LIETZMANNs eigene Forschungen auf dem Gebiet der Christlichen Archäologie[13] zeigen bei aller Vielfalt der Themen gleichbleibend die methodische Sicherheit und das auf dem Boden des 'matter of fact' ruhende Urteil. Hervorzuheben sind in unserem Rahmen seine Arbeiten über die Landmauer von Konstantinopel, über die Ausgrabungen unter S. Sebastiano und deren besondere Bedeutung für das Petrus-Paulus-Rom-Problem. Von der Erstbearbeitung der Torlonia-Katakombe war bereits die Rede. Zu nennen wäre auch die kleine, für die Geschichte der wissenschaftlichen Buchillustration wichtige Arbeit über "Ein Blatt aus einer antiken Weltchronik" (1934)[14]. Als erster in Deutschland hat Lietzmann auch den unschätzbaren Wert der 1932 entdeckten Fresken der Synagoge von Dura Europos erkannt und schon im Wintersemester 1933/34 in Berlin K. Weitzmann zu ihrem Studium im Zu-

13 Vgl. K. Aland (Hg.), Glanz und Niedergang der deutschen Universität, 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von H. Lietzmann (Berlin - New York 1979) 39/45.

14 H. Lietzmann, Kleine Schriften, hg. von K. Aland, III (1958) 449/486.

sammenhang mit der Oktateuch-Forschung angeregt, was 1935 zu Weitzmanns Übersiedlung nach Princeton/USA und zu seiner Begegnung mit dem Bearbeiter der Dura-Synagoge, C. H. Kraeling, geführt hat[15] - Umstände, aus denen letztlich Weitzmanns grundlegende Arbeiten über "the connections between Jewish and Christian art" hervorgegangen sind[16]. Meisterhaft gelang Lietzmann die Integration der frühchristlichen Kunst in die historische Umwelt in seinem vierbändigen Werk über die "Geschichte der Alten Kirche" (1932 - 1944). Als Nachfolger A. von Harnacks 1924 von Jena nach Berlin kommend hatte Lietzmann sich schon bei der Berufung die Mitdirektorenschaft neben Stuhlfauth im Christlich-Archäologischen Seminar ausbedungen. Seine Stellung im Gesamtgefüge der Altertumswissenschaften, nicht zuletzt auch in der Preussischen Akademie der Wissenschaften, brachte es mit sich, daß sein Arbeitshorizont souverän über die Grenzen disziplingebundener Fragestellungen hinausgriff. In Rodenwaldts Nachruf auf Lietzmann (AA 1942, 507/512) heißt es: "Seine Lebensaufgabe wurde die Erforschung des Christentums in der Alten Welt im Rahmen einer Gesamtwissenschaft von der Antike." Es besteht u. E. kein Zweifel darüber, daß gerade durch Lietzmanns Wirken die Christliche Archäologie eng mit der Klassischen Archäologie - stärker als mit der Kunstgeschichte - verbunden wurde. Die neu erstehende "Sammlung für spätantike Kunst" wurde durch ihn dem Klassisch-archäologischen Seminar der Berliner Universtät angeschlossen.

Hinzuweisen für die Vorkriegsjahre ist auch auf Marburg, wo die Christliche Archäologie durch HANS VON SODEN (1881 - 1945), ähnlich in der Forschungsrichtung wie Lietzmann, innerhalb einer Professur für Alte Kirchengeschichte und Neues Testament vertreten wurde. Das 1924 von ihm auf Vorarbeiten des Neutestamentlers Heinrici aufgebaute Christlich-Archäologi-

---

15 C. H. Kraeling, Exvacations at Dura. Final Report VIII,1: The Synagogue (New Haven 1956); Ders., Art. Dura-Europos 2, in: RGG³ II (1958) 288/290; zu Kraelings Dura-Forschung: H. Lietzmann an Fr. Cumont, in: Glanz und Niedergang, Nr. 1128.

16 Hierzu jetzt (1990) K. Weitzmann - H. W. Kessler, The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art (Washington D.C. 1990) 3 = Dumb. Oaks Studies XXVIIL.

sche Seminar wurde aus dem Theologischen Seminar der Universität herausgelöst und mit der Klassischen Archäologie (P. Jacobsthal, bis 1935), der Ur- und Frühgeschichte (G. Merhart von Bernegg) und Kunstgeschichte (Richard Hamann) im sog. Jubiläumsbau 1927 zusammengelegt, wodurch sich ideale, fachübergreifende Arbeitsmöglichkeiten ergaben. - In Erlangen war die Christliche Archäologie subsumiert unter Geschichte der christlichen Kunst allgemein, vertreten durch den Kirchenhistoriker H. Preuss. - Regelmäßige Vorlesungen und Seminare in Christlicher Archäologie wurden Ende der dreißiger Jahre angeboten an den Evangelisch-Theologischen Fakultäten Berlin, Marburg (H. W. Beyer) und Greifswald (W. Elliger).

Der Zweite Weltkrieg brachte einen auch für die Christliche Archäologie schmerzhaften Einschnitt. Die Ordinarien der Kirchengeschichte mit Christlicher Archäologie als Lehrfach, Lietzmann und von Soden, waren gestorben, H. W. Beyer gefallen. Auch die Generation der Jüngeren hatte große Verluste erlitten. Außer Beyer war auch H.-U. von Schönebeck gefallen, F. Gerke in die Kunstgeschichte übergegangen, H. von Campenhausen hatte in ausschließlicher Konzentration auf die Alte Kirchengeschichte die Christliche Archäologie preisgegeben. Außerdem machte sich ein empfindlicher Mangel an Stellen im Deutschen Archäologischen Institut und in den Evangelisch-Theologischen Fakultäten bemerkbar. Wie augenblicklich [sc. 1981] die Lage an den Evangelisch-Theologischen Fakultäten ist, kann bei kritischer Lesart der verdienstvollen Synopse von C. Andresen entnommen werden (s. Beilage I). Soweit ich zu urteilen vermag, ist der Bestand der Christlichen Archäologie innerhalb der Evangelisch-Theologischen Fakultäten heute gefährdet.

II

Das *Standortproblem* der Christlichen Archäologie ist älter als man heute gemeinhin anzunehmen geneigt ist. Bereits 1929 heißt es bei H. Achelis in dem Artikel 'Christliche Archäologie' (RGG^2 II, 519): "Vor allem ist zu wünschen, daß die Christliche Archäologie die Verbindung mit der Theologie

nicht verliert und nach wie vor von Kirchenhistorikern betrieben wird." Der Wunsch - gesperrt gedruckt! - läßt vermuten, daß Schwierigkeiten bestanden, deren Natur mir jedoch nicht bekannt ist[17]. Zehn Jahre später, 1938/39, läßt sich ein Versuch vonseiten des Ministeriums belegen, das Fach als "Spätantike Kunstgeschichte" in die Philosophische Fakultät zu überführen. Ein diesbezügliches Schreiben des Reichsministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung vom 2.2.1939 lautet: (s. Beilage II). Hierzu liegt mir auch die noch unveröffentlichte, durch Hans von Soden für die Theologische Fakultät Marburg verfaßte Antwort vor (s. Beilage III).

Auf dieses sein Schreiben bezieht sich von Soden in einem in den Briefwechsel Lietzmanns aufgenommenen Schreiben vom 21.2.1939, in dem er diesem mitteilt: "Ich füge den Durchschlag eines Entwurfes bei, den ich für den Dekan unserer Fakultät - z. Zt. Frick - gemacht habe. Er hat ihn so gut wie unverändert seinem Bericht zugrunde gelegt. Sachlich völlig konform u. erfreulich klar ist der Bericht in derselben Sache, den der Dekan der Philos. Fakultät (Taeger) erstattet hat. Ich nehme an, daß Ihnen der Erlaß, auf den der Bericht sich bezieht, bekannt ist: Er ist ungewöhnlich töricht begründet, ist aber ein charakteristisches Symptom für die Tendenz, die theologischen Fakultäten wissenschaftlich zu isolieren und sie verkümmern zu lassen."[18]

In der Tat mußten zu jener Zeit - im sog. Dritten Reich - die Theologischen Fakultäten um ihren Fortbestand fürchten[19], und Gründe für eine

---

17 Wie weit das von Achelis angedeutete Problem im Rahmen der in den zwanziger Jahren diskutierten "Loslösung der Theologischen Fakultäten aus dem Universitätskörper" zu sehen ist, vermag ich nicht zu sagen. Zur Diskussion vgl. das Gutachten von Hans v. Schubert, Die Trennung der Kirche vom Staat und die Frage der Theologischen Fakultäten, in: Christliche Welt 33,5 (1919) 66/73, s. auch unten Anm. 19.

18 Glanz und Niedergang, Nr. 1084; der ebd. S. 1181, Anm. 5, als "nicht erhalten" bezeichnete "Entwurf" von Sodens liegt in unserer Beilage II vor.

19 Hierzu: Theologie und Kirche im Wirken Hans von Sodens. Briefe und Dokumente aus der Zeit des Kirchenkampfes 1933 - 1945, hg. v. E. Dinkler u. E. Dinkler-von Schubert, bearb. v. M. Wolter, Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 2 (Göttingen ^{2}1986) passim, z.B. Dok. 29: "Erwägungen zur Frage des Bestandes Theologischer Fakultäten an den deutschen staatlichen Hochschulen", wo v. Soden (p. 293) explizit auf die Krise der zwanziger Jahre (s. oben Anm. 17) Bezug nimmt.

Überführung der Christlichen Archäologie in die Philosophische Fakultät entsprangen eher opportunistischen als fachinternen Überlegungen. Die theologischen, z. T. auch die philosophischen Fakultäten verhielten sich dem ministeriellen Schreiben gegenüber ablehnend, und zwar primär aus fachinternen Gründen. So auch die mir noch vorliegende Antwort der Theologischen Fakultät Greifswald, ausgefertigt von dem Kirchenhistoriker W. Elliger als Dekan. Erreicht wurde letztlich, daß an dem bisherigen Status der Christlichen Archäologie sich nichts änderte.

Nun ist damit das angeschnittene Problem nicht erledigt, sondern erst eigentlich aufgezeigt. Die Standortproblematik hängt mit zwei Faktoren zusammen, auf die zunächst einzugehen ist: Einerseits die Zusammensetzung des Interessenkreises der Hörer und Seminarteilnehmer; andererseits die spezielle, der Christlichen Archäologie gestellte methodologisch-hermeneutische Aufgabe.

Zum ersten ist zu bemerken, daß bis etwa 1964 der Kreis der Hörer aus allen Fakultäten, primär aus der Philosophischen und Theologischen Fakultät, kam. Ein Grund war, daß es bei den Philosophen noch ein 'studium generale' gab, bei den Theologen 'Wahlfach' im Examen, für das man die Christliche Archäologie einsetzen konnte. Die Folge war, daß es einerseits allgemeinverständliche Vorlesungen, publice et gratis, gab, andererseits Fachausbildung in Vorlesungen sowie Seminaren und auf regelmäßigen Exkursionen.

Ab etwa 1964 verschwand - in Heidelberg wenigstens - das als Ringvorlesung von Mitgliedern des örtlichen Lehrkörpers gehaltene 'studium generale', wodurch sich der Ausstrahlungsradius besonders der kleinen Fächer verengte. Was damals aufgehört hat, ist das sog. 'Bildungsstudium', d. h. ein nicht pragmatisch orientiertes Studieren aus Interesse; leitend wurde die Frage: Was bietet das Fach an beruflichen Aussichten?

Der Rückgang allgemein interessierter Hörer verstärkte das Eingehen auf diejenigen Studenten, die eine intensive Fachausbildung suchten. Dies war auch bei den sog. Religionsphilologen der Fall, die sich innerhalb der Kir-

chengeschichte in frühchristlicher Kunst prüfen lassen konnten. Daneben war ein erheblicher Kreis von Nebenfächlern, hauptsächlich aus Kunstgeschichte, Klassischer Archäologie, Ur- und Frühgeschichte sowie Alter Geschichte zu verzeichnen. Für viele Interessierte entfiel allerdings das Fach, da die Philosophische Fakultät 1963 die Fächerkombination Kunstgeschichte, Klassische Archäologie, Christliche Archäologie für das Doktorexamen ablehnte [was Ende der achtziger Jahre wieder aufgehoben wurde]. Mit der Neuordnung der Fakultäten und Studienordnungen entfiel Mitte der siebziger Jahre im theologischen Bereich die Möglichkeit, Christliche Archäologie statt Kirchengeschichte als Examensfach zu wählen. Seitdem konnten Theologen zwar ihr Dissertationsthema aus dem Gebiet der Christlichen Archäologie nehmen, diese selbst aber nicht als volles Prüfungsfach im Rigorosum wählen, sondern nur als Teil der Kirchengeschichte[20]. Insgesamt kamen die Promovenden in Christlicher Archäologie zu gleichen Teilen aus der Theologischen wie aus der Philosophischen Fakultät.

Zur methodologisch-hermeneutischen Frage, und damit zum zweiten Punkt, ist zu sagen: Der zu erforschende Gegenstand ist es, der das zur Einordnung methodisch erforderliche Wissen bestimmt, wie auch die zum inhaltlichen Verstehen heranzuziehenden Quellen. Unsere Disziplin hat immer diese hermeneutische Aufgabe im Blick gehabt, ja bewußt reflektiert. Es ergeben sich also von hier aus keine neuen Standortrezepte. Zu verweisen ist z. B. auf Kurt Weitzmann, der, von der mittelalterlichen und byzantinischen Kunstgeschichte herkommend, die Christliche Archäologie auch hinsichtlich ihrer literarischen Quellen beherrscht. Oder auf C. H. KRAELING (1897 - 1967) in USA, der - in New York und Heidelberg (bei Martin Dibelius) im Neuen Testament promoviert - später als Professor für Neues Testament an der Yale University, dann als Archäologe am Oriental Institute in Chicago

20 Vgl. Studien- und Prüfungsordnung für den Magisterstudiengang im Fache Christliche Archäologie, Mitteilungsblatt Nr. 8 (1981). Promovendenstudiengang ist amtlich noch nicht publiziert. - Die Teilnehmerzahlen sind z.Zt. [sc. 1980/81] etwa 50 - 80 im Kolleg, 20 - 30 im Seminar, davon 2/5 aus der Theologischen, 3/5 aus der Philosophischen Fakultät.

wirkte, und der Grundlegendes zur Erforschung jüdischer Kunst (Dura, The Synagogue, 1956) und zum Frühstadium christlichen Kultbaues (Dura, The Christian Building, 1967) geleistet hat, Fachmann zugleich im Neuen Testament, in Kodikologie und Ikonographie sowie in Grabungstechnik! Ähnliches gilt im katholischen Bereich von Alfons Maria Schneider, dem allzu früh verstorbenen Byzantinisten, von Johannes Kollwitz und von Theodor Klauser, die - ursprünglich Theologen - in der Fragestellung und Interpretation die Kirchengeschichte immer als Horizont und geistigen Boden der Denkmäler im Blick hatten, aber zugleich archäologisch und kunstgeschichtlich weiterführend geworden sind. Ich nenne diese Namen, um die hermeneutische Frage von einer falschen Optik zu befreien: Nicht der Standort ist entscheidend, wo die Disziplin anzusiedeln ist, sondern die Konzeption von Wissenschaft, die der Lehrer und Forscher besitzt oder erringt. Es war deshalb die zuletzt in Heidelberg und Freiburg erreichte Lösung mit Zugehörigkeit des Fachvertreters zu beiden Fakultäten, der Theologischen wie auch der Philosophischen, m. E. die praktikabelste, weil sie ständigen Kontakt der Lehrenden garantiert und den Studenten ermöglicht, je nach Wahl in einer der beiden Fakultäten zu promovieren und entsprechend im Ausbildungsgang die Schwerpunkte zu setzen.

Abschließend einige allgemeine Beobachtungen, an denen die Diskussion nicht wird vorübergehen dürfen:

1) Die Bezeichnung 'Hilfswissenschaft' ist im Blick auf den Charakter der Christlichen Archäologie als selbständige Wissenschaft mißverständlich. Es sei denn, sie ist - wie in von Sodens Gutachten - im Sinne koordinierter Zusammenarbeit mit verschiedensten Disziplinen gemeint, was übrigens für jedes wissenschaftliche Fach zutrifft.

2) Volles Verständnis eines christlich archäologischen Phänomens kann nur unter Heranziehung der zeitgenössischen literarischen Quellen erreicht werden, weshalb die Geistes- und Theologiegeschichte immer Teil des Verstehensprozesses sein muß. Die Christliche Archäologie bedarf, um ihrem Ge-

genstand hermeneutisch gerecht zu werden, der historischen *Theologie*, d. h. der Geschichte der Alten Kirche; insbesondere der *Geschichte der Liturgie und Frömmigkeit*, da in den Darstellungen Glaubensinhalte, in Anlage und Ausstattung kirchlicher Räume Gottesdienstformen zum Ausdruck kommen. - Andererseits kann die Kirchengeschichte nicht auf eine differenzierte und kritische Sichtung der Denkmäler verzichten. Eine Entfaltung der Geschichte der Alten Kirche im Mittelmeerraum in den ersten sieben Jahrhunderten ist ohne die Aufnahme und Interpretation der 'Archäologica Christiana' garnicht möglich bzw. unvollständig. Auf der Einbeziehung dieses Quellenbereiches beruht das facettenreiche und wirklichkeitsnahe Bild der "Geschichte der Alten Kirche", das Hans Lietzmann entwirft.

3) Neben dieser inhaltlichen Verklammerung mit der Geschichte des christlichen Glaubens steht die sachgegebene Einbindung der altchristlichen Denkmäler in den Gesamtbereich der *Kunst der Spätantike*. In diesem Horizont gesehen erscheint das Christliche als ein durch Auftrag und Thema gegebener Sonderweg der spätantiken Kunst, als nur durch den zugrundeliegenden Christusglauben unterschiedenes "Teilgebiet der allgemeinen Archäologie und Kunstgeschichte"[21]. Ein sprechendes Faktum ist die gleichzeitige Herstellung paganer und christlicher, gelegentlich auch jüdischer Kunstwerke in ein und derselben Werkstatt, die für das 4. Jahrhundert an Beispielen nachweisbar ist[22].

4) Das Standortproblem der Christlichen Archäologie im Rahmen der akademischen Disziplinen - Theologische oder Philosophische Fakultät - läßt generell sich nicht lösen. Forschung und Lehre der Christlichen Archäologie sind zu Recht in beiden Fakultäten einzusetzen, weil sonst jeweils ein wesentlicher Teil ihres Gegenstandes ausgegliedert würde. Die individuell verschiedenen Wege der Wissenschaftler lassen sich nicht ohne Substanzverlust

---

21 E. Dinkler, RGG^3 I (1957) 276, s. v. Altchristl. Kunst.

22 Für Sarkophage: E. Dinkler, Die ersten Petrusdarstellungen (Marburg 1939) 57f; C. Nordenfalk, Die spätantiken Zierbuchstaben (Stockholm) 53f, Anm. 10; für Buchmalerei: K. Weitzmann, Studies in Classical and Byzantine Manuscript-Illumination (Chicago 1971) 134.

in ein Schema einzwängen. Die Zäune zwischen den Fakultäten, ihren Fakultätsordnungen und Fachgruppen, werden immer da eingerissen, wo das wissenschaftliche Fragen selbst die Schranken aufbricht. Das Zwei-Wege-Problem der Christlichen Archäologie - *sachliche Verbundenheit mit beiden Fakultäten* - ist nicht durch ein Entweder-Oder aus der Welt zu schaffen. Es liegt vielmehr im Interesse der Sache, diese Doppelbindung zu erkennen, anzuerkennen und als ein Zusammengehen und Sich-Ergänzen fortzusetzen.

Auch hier gilt ein vor schematischer Vereinfachung differenzierter Sachlagen warnendes Wort Napoleons I., gesprochen bei der Beratung des Hypothekenrechts im Code Civil: "Il ne faut pas vouloir être trop simple."[23]

23 Zitiert nach dem in Anm. 17 genannten Gutachten H. v. Schuberts in der Christlichen Welt.

Beilage I

Einrichtungen für Christliche Archäologie

Synopse von C. Andresen (Stand 1981)

Protestantische Fakultäten

Ort und Institut	Namen	Vorlesungs-modus	Studienplan	Stellenplan
Berlin (West) Kirchliche Hochschule	Dr. L. Kötzsche-Breitenbruch	regelmäßig	nicht vorhanden	Lehrauftrag
Berlin (Ost)				
Bern				
Erlangen-Nürnberg Inst. f. Hist. Theologie LS f. Christl. Archäologie u.Kunstgesch.	Prof. Dr. P. Poscharsky	regelmäßig	nicht vorhanden	Hauptfach (C4)
Göttingen LS f. Kirchengeschichte I	Prof. Dr. C. Andresen (emeritiert) Prof. Dr. E. Mühlenberg	regelmäßig regelmäßig	nicht vorhanden	im Nebenfach im Nebenfach
Greifswald				
Hamburg Kirchen- u. dogmengeschichtl. Sem.	Prof. Dr. H. Gülzow	nach Bedarf	nicht vorhanden	im Nebenfach

Ort und Institut	Namen	Vorlesungsmodus	Studienplan	Stellenplan
Heidelberg Christl.-Archäolog. Seminar Sem. f. Kirchengesch.	Prof. Dr. E. Dinkler (emeritiert) Prof. Dr. Ch. Strube Prof. Dr. W. Wischmeyer	 regelmäßig regelmäßig		 Hauptfach (C2)
Kiel Inst. f. Kirchengesch. u. Kirchl. Archäologie	Prof. Dr. G. Maron	nach Bedarf	nicht vorhanden	im Nebenfach
Leipzig				
Mainz Fachbereich ev. Theol. d. Univ. Kein Inst.	Prof. Dr. G. May	vacat	nicht vorhanden	im Nebenfach
Marburg Christlich-Archäologisches Institut	Prof. Dr. A.-M. Ritter Prof. Dr. U. Fabricius (emeritiert) N.N.	regelmäßig	nicht vorhanden	im Nebenfach Hauptfach (C3)

Katholische Fakultäten

Ort und Institut	Namen	Vorlesungsmodus	Studienplan	Stellenplan
Augsburg Inst. f. Alte KG, Patrologie u. Chr. Archäologie	Prof. Dr. W. Gessel	nach Bedarf	nicht vorhanden	im Nebenfach
Bonn Inst. f. Kirchengesch.	Prof. Dr. E. Dassmann	jährlich im SS (einstündig)	nicht vorhanden	im Nebenfach

Ort und Institut	Namen	Vorlesungsmodus	Studienplan	Stellenplan
Freiburg Inst. f. Christl. Archäologie u. Kunstgesch.	Prof. Dr. Schumacher	regelmäßig	vorhanden	Hauptfach (C4)
Mainz Seminar für Kirchengeschichte	Prof. Dr. Th. Baumeister	nach Bedarf	nicht vorhanden, doch Vereinb. zu den Promotionsordn. über ein Studium d. KG als Nebenfach	im Nebenfach
München Inst. f. KG d. Alten Kirche u. d. Patrologie	Prof. Dr. P. Stockmeier	im 3-jährigen Zyklus (2-semestrige Vorl.)	nicht vorhanden	im Nebenfach
Wien Inst. f. Liturgiewiss.	Prof. Dr. Dr. J. H. Emminghaus	regelmäßig	nicht vorhanden	im Nebenfach
Würzburg LS f. KG d. Altertums, Christl. Archäologie u. Patrologie	Prof. Dr. J. Speigl	ab WS 1977/78 regelmäßig	nicht vorhanden	im Nebenfach

Philosophische Fakultäten

Ort und Institut	Namen	Vorlesungsmodus	Studienplan (f.Chr.Arch.)	Stellenplan
Basel Kunsthist. Sem. d. Univ. LS f. Ältere Kunstgesch.	Prof. Dr. B. Brenk	nach Bedarf	für das Fach Kunstwissenschaft	im Nebenfach (C4)
Berlin (West) Kunsthist. Seminar	Dr. H.-G. Severin	n. Bedf. in Zus.arbeit m. anderen	im Fach "Kunstgesch." nicht vorges.	

Ort und Institut	Namen	Vorlesungsmodus	Studienplan (f.Chr.Arch.)	Stellenplan
Berlin (West) Frühchristl.-Byzantin. Sammlung	Prof. Dr. V. H. Elbern	nach Bedarf	nur für Kunstgeschichte	Honorarprofessur
Bonn Franz-Joseph-Dölger-Inst. zur Erforschung d. Spätantike an d. Univ. Bonn Kunsthistorisches Inst.	Prof. Dr. J. Engemann Prof. Dr. H. Hallensleben	regelmäßig nach Bedarf z.Z. beurlaubt	 vorhanden	 C3
Göttingen Fachbereich Philosophie u. Kulturwiss.	Dr. G. Koch	ab WS 1978/79 regelmäßig	vorhanden	C2 (Inst. f. Christl. Archäologie)
Heidelberg Sem. f. Arch.			vorhanden	
Köln	Brandenburg			
Mainz Kunstgeschichtl. Sem.	Prof. Dr. O. Feld	regelmäßig	nicht vorhanden	im Nebenfach (C3)
München DAI Inst. f. Chr. Archäologie u. Byzantin. Kunstgesch.	 Dr. T. Ulbert Prof. Dr. K. Wessel Prof. Dr. M. Restle	 regelmäßig regelmäßig regelmäßig	 nicht vorhanden	 C3 C2
Nijmegen Kunsthist. Institut	Prof. Dr. J. Christern	regelmäßig	nicht vorhanden	im Nebenfach (C4)
Wien Inst. f. Kunstgeschichte	Prof. Dr. H. Buschhausen Prof. Dr. R. Noll (emeritiert)	regelmäßig	vorhanden	im Nebenfach

Beilage II

Schreiben des Reichsministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung

Der Reichsminister
für Wissenschaft, Erziehung
und Volksbildung
W P 260

Berlin W8, den 2. Februar 1939
Postfach

Betrifft: Künftige Beibehaltung von Lehrstühlen für Archäologie und Dozenturen für Archäologie in den Theologischen Fakultäten

Anläßlich der Neubesetzung von Lehrstühlen und der Erteilung von Dozenturen für Archäologie in Theologischen Fakultäten ist hier die Frage aufgeworfen worden, ob eine Beibehaltung solcher Lehrstühle und Dozenturen unter der bisherigen Bezeichnung innerhalb der theologischen Fakultäten gerechtfertigt ist. Dabei hat sich folgende Überlegung ergeben:

Denn (sic!) nach heutiger Auffassung liegt der Wert eines Kunstwerkes und damit der Ansatzpunkt für die kunstgeschichtliche Betrachtung, wenngleich es aus dem Geiste seiner Zeit begriffen werden muß, nicht im dargestellten Gegenstand, sondern in der rassisch gebundenen Schöpferkraft des schaffenden Künstlers. Eine Einteilung der Kunstwerke und der kunstgeschichtlichen Betrachtung nach bevorzugten Darstellungsgegenständen erscheint daher als überholt zu Gunsten einer Einteilung nach rassischen und völkischen Merkmalen oder im Anschluß an die Einteilung der sonstigen Geschichtswissenschaft nach zahlenmäßig festzulegenden Zeitabschnitten. Im besonderen ist die Bezeichnung: "christliche Kunstwissenschaft" oder "christliche Archäologie" und ihre Verbindung mit den theologischen Fakultäten heute wissenschaftlich nicht mehr begründet. Die christliche Archäologie umfaßt die Zeit

der römischen Kaiser von Augustus an und setzt sich zeitlich ab gegenüber der klassischen Archäologie, die die Zeit bis Augustus behandelt. Wie diese und die Kunstgeschichte späterer Epochen, in denen auch häufig biblische Vorgänge künstlerische Verwendung finden, sollte die sogenannte christliche Archäologie den philosophischen Fakultäten eingegliedert und als "spätrömische Archäologie" oder "Archäologie der römischen Kaiserzeit" bezeichnet werden. An einzelnen Stellen ist dieser Übergang bereits vollzogen oder dadurch vorbereitet worden, daß die Mehrzahl der Hörer und Übungsteilnehmer nicht der Theologischen Fakultät angehören. Bedenken gegen einen Besuch der Vorlesungen und Übungen der spätrömischen Archäologie innerhalb der philosophischen Fakultäten durch Theologiestudenten bestehen nicht.

Ich bitte, mir unter Berücksichtigung dieser Gedankengänge zu berichten, ob dort gegen eine Verlegung der spätrömischen Archäologie in die philosophischen Fakultäten sachliche oder personelle Bedenken bestehen.

/3 Abdrucke

Im Auftrage

gez. M e n t z e l .

Beglaubigt:

(Name nicht identifizierbar)

Verwaltungssekretär

Eintrag des "Kurator(s) der Universität Marburg"

Tgb.Nr. 1006 Mbg. 10./2.1939.

1.) An den Herrn Rektor der Universität, h i e r .

Abdruck (des Erl.) zur gefl. Kenntnis und zum Bericht nach Anhörung der Theologischen und der Philosophischen Fakultät. 2 weitere Abdrucke liegen bei.

2.) W. V. nach 3 Wochen Der Univ. Kur.

Beilage III
Antwort Hans von Sodens
für die Theologische Fakultät Marburg

Zum Erlass des Reichministers für Wissenschaft usw. W P 260 vom 2. Februar 1939, betreffend künftige Beibehaltung von Lehrstühlen für Archäologie und Dozenturen für Archäologie in den Theologischen Fakultäten.

1.) Zum Personellen:

a) In der Marburger theologischen Fakultät besteht keine Professur oder Dozentur für christliche Archäologie bzw. Geschichte der christlichen Kunst. Es besteht seit 1927 ein christlich archäologisches Seminar, dessen Grundstock ein kleiner christlich archäologischer Apparat war, der um 1890 von dem damaligen Professor Heinrici geschaffen war. Mit der Leitung des Apparates und späterhin des christlich archäologischen Seminars wurde der Inhaber der ordentlichen Professur für neutestamentliche Wissenschaft und Kirchengeschichte betraut.

Eine selbständige Professur für christliche Archäologie und Geschichte der christlichen Kunst besteht, so viel mir bekannt ist, nur bei der evangelisch theol. Fakultät in Berlin. Bei den anderen evang. theolog. Fakultäten sind Lehraufträge bzw. Institutsleistungen für dieses Gebiet mit den Professoren für die theol. Hauptfächer verbunden. Ebenso liegt es, so weit mir bekannt ist, in kath. theol. Fakultäten.

b) Die gesamte wissenschaftliche Arbeit auf dem Gebiete der christlichen Archäologie wird ganz überwiegend von Theologen beider Konfessionen getragen. Kunstwissenschaftler beteiligen sich daran nur vereinzelt, wenn auch zum Teil mit sehr wertvollen Beiträgen. Die Übertragung der Professuren und Dozenturen sowie der einschlägigen Institute auf die philosophische Fakultät und die Ausschaltung der Theologen würde eine schwerwiegende Schrumpfung der ganzen wissenschaftlichen Arbeit zur Folge haben müssen.

Insbesondere würde die auf diesem wie auf anderen wissenschaftlichen Gebieten bestehende Sorge um quantitativ und qualitativ ausreichenden Nachwuchs dadurch zu einer die gesamte Arbeit auf diesem Gebiet bedrohenden Krise verschärft werden.

2.) Zum Sachlichen:

Die christliche Archäologie ist nicht nur, was die im Erlass angestellten Erwägungen allein ins Auge fassen, ein Teil der Kunstwissenschaft, sondern sie ist auch ein wichtiger Teil der Geschichte der christlichen Kirche. Die altchristliche Bildkunst und die Ruinen altchristlicher Kirchenbauten stellen eine wesentliche Ergänzung der literarischen Quellen dar, insbesondere für die Geschichte des Kultus und des Gemeindeglaubens. Zur Archäologie gehören übrigens nicht nur Bildwerke und Bauten, sondern auch Inschriften (christliche Epigraphik). Gerade in neuerer Zeit hat sich die Erkenntnis von dem hohen Quellenwert der Bildwerke, Bauten und Inschriften für eine vollständige und zutreffende Erfassung der Entwicklung der christlichen Religion steigend durchgesetzt und hat zu einer immer weiter ausgedehnten und methodisch schärfer durchgebildeten Erforschung geführt. Der Sachkenner weiß, daß auf diesem Gebiet im allgemeinen im Ausland mehr geschieht als bisher in Deutschland geschehen konnte. Es wäre auch vom Standpunkt nationaler Wissenschaftspflege ein schwerer Verlust, wenn das, was in den theol. Fakultäten in Deutschland hier an Forschung besteht und in Entwicklung begriffen ist, verkümmerte. Daß die kirchengeschichtliche Quellenforschung in ihrem gesamten Umfang zu den genuinen Aufgaben der theol. Fakultäten gehört, dürfte wissenschaftlich nicht in Frage zu stellen sein.

b) Es darf weiter als unaufhebbares Grundgesetz wissenschaftlicher Arbeit gelten, daß die wissenschaftliche Erfassung eines Kunstwerkes die Bestimmung und das Verständnis seines Gegenstandes zur Grundlage hat. Der eigentlich künstlerische Charakter eines Werkes, auch so weit er durch rassisch oder völkisch gebundene künstlerische Art und Kraft bestimmt ist, kann ja stets erst im Verhältnis von Darstellung zum Gegenstand erkannt werden, setzt also eine ausreichende Erkenntnis des Gegenstandes und der von ihm

her für das Kunstwerk sich stellenden Bedingungen voraus. Insofern ist der Begriff einer christlichen Kunst keineswegs wissenschaftlich überwunden, sondern vielmehr weil geschichtlich gegeben wissenschaftlich unaufgebbar. Theologie und Kunstwissenschaft müssen und können auf diesem Gebiet fruchtbar zusammenarbeiten. Die Theologen, welche an den Kunstdenkmälern der altchristlichen Kirche arbeiten, sind gehalten, sich mit der spätantiken Kunst in ihrer Gesamtheit vertraut zu machen und üben dies, wie die neueren Arbeiten auf diesem Gebiete in großer Zahl erweisen, auch in steigendem Maße. Theologie und Kunstwissenschaft sind für einander Hilfswissenschaften. Die Zurückdrängung der Theologie auf diesem Gebiet würde zur Folge haben, daß eine der wichtigsten Voraussetzungen für eine angemessene kunstwissenschaftliche Betrachtung unerfüllt bleibt.

c) In Marburg ist das christlich archäologische Seminar räumlich mit den übrigen kunstwissenschaftlichen Seminaren in Verbindung, und so ist die fruchtbarste Zusammenarbeit ermöglicht. Die Vorlesungen und Übungen der christlichen Archäologie werden, wie festgestellt ist, ganz überwiegend von Studenten der Theologie besucht und haben von diesen einen sehr erfreulichen Zuspruch. Natürlich beteiligen sich auch Studenten der Philologie und der Kunstwissenschaft, und zwar eben aus der Erkenntnis heraus, daß sie einer Ergänzung durch einen theologisch gebildeten Lehrer bedürfen. Die beiden bisher aus dem christlich archäologischen Seminar Marburg hervorgegangenen größeren Arbeiten zur Geschichte der altchristlichen Kunst (Dr. theol. Hans Freiherr v. Campenhausen, Die Passionssarkophage. Zur Geschichte eines altchristlichen Bildkreises; und Dr. theol. Erich Dinkler, Die ersten Petrusdarstellungen. Ein archäologischer Beitrag zur Geschichte des Petrusprimates) sind von Theologen verfaßt, aber in den Marburger kunstwissenschaftlichen Jahrbüchern veröffentlicht worden. Aus den hiesigen Verhältnissen und Erfahrungen kann somit nur Grund für die dringende Bitte gewonnen werden, die christliche Archäologie im Aufgabenkreis der theologischen Fakultäten zu belassen und ihr zum weiteren Ausbau jede nur mögliche Pflege zu gewähren.

Dazu schreibt von Soden persönlich an Lietzmann[24]:

21.II.39

Ich füge den Durchschlag eines Entwurfes bei, den ich für den Dekan unserer Fakultät - z. Zt. Frick - gemacht habe. Er hat ihn so gut wie unverändert seinem Bericht zugrunde gelegt. Sachlich völlig konform u. erfreulich klar ist der Bericht in derselben Sache, den der Dekan der Philos. Fakultät (Taeger) erstattet hat. Ich nehme an, daß Ihnen der Erlaß, auf den der Bericht sich bezieht, bekannt ist: Er ist ungewöhnlich töricht begründet, ist aber ein charakteristisches Symptom für die Tendenz, die theol. Fakultäten wissenschaftlich zu isolieren und sie verkümmern zu lassen.

24 Vgl. Aland, Glanz und Niedergang Nr. 1084 mit S. 1181 Anm. 5, wo der Entwurf noch als "nicht erhalten" bezeichnet ist.

Bibliographie Erich Dinkler
1980 - 1992

Fortführung der "Bibliographie Erich Dinkler 1932-1979", in: Theologia crucis - signum crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag, hg. v. Carl Andresen und Günter Klein, Tübingen (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]) 1979, S. 551-563

1980

Christus und Asklepios. Zum Christustypus der polychromen Platten im Museo Nazionale Romano, SHAW.PH 1980/2, Heidelberg 1980, 38 S. XX Tafeln.

Petrus und Paulus in Rom. Die literarische und archäologische Frage nach den τρόπαια τῶν ἀποστόλων, Gymnasium 87, 1980, 1-37 mit Taf. I-VI.

1981

Bibliographie Hans Freiherr von Soden, ThR 46, 1981, 206-218.

Miscellanea Archaeologiae Christianae. Hans von Soden zum 100. Geburtstag, ThR 46, 1981, 219-236.

Probleme einer postumen Edition. Bespr. von J. Kollwitz (+) und H. Herdejürgen, Die ravenatischen Sarkophage, Berlin 1979, Gymnasium 88, 1981, 173-179.

1982

Papyrus Yalensis 1 als ältest bekannter christlicher Genesistext. Zur Frühgeschichte des Kreuz-Symbols, ZNW 73, 1982, 281-285.

1984

Theologie und Kirche im Wirken Hans von Sodens. Briefe und Dokumente aus der Zeit des Kirchenkampfes 1933-1945, hg. v. Erich Dinkler (†) und Erika Dinkler-von Schubert. Bearbeitet von Michael Wolter, Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Band 2, Göttingen 1984, 403 S. 2. Auflage 1986.

1985

West German Excavations at Kulb in 1969, Nubian Letters 5, August 1985, 10-18.

1991

Art. Kreuz. I. Teil: K. vorikonoklastisch, von Erich Dinkler (†) und Erika Dinkler-von Schubert, Reallexikon zur byzantinischen Kunst, Band 5, 1991, Sp. 1-219.

1992

Eirene, the Early Christian Concept of Peace, Engl. Transl. in: 'Study of Peace in Scripture' - Series (Westminster Press).

Stellenregister

1. Altes Testament

Gen

1,3 169
1,26 487
2,7 253
10,6f 310
12,2 303
14,14 344
14,17-20 291
15,16 268
28,21 265
29 335
30 335
43,27 266

Ex

13,21 216
14,21ff 216
14,30 303
15,3 303
16 216
22,24 335
29,4 102
29,7 74
29,21 102
29,29 74
32,6 69
34,33-35 231
34,34 232.233

Lev

8,12 74
19,18 334
26,6 270

Num

6,26 269.296.300
14,16 69
14,30 69
16,5 90
20,27ff 216
25,9 69

Deut

4,12 52
15,1f 335
15,4 335
21,23 188.192
23,2 306.312
23,20 335

Ri

6,23f 266
6,24 265
18,6 296
19,20 266.268

1.Sam

7,14 267
17,18 267
20,7 267
25,6 266

2.Sam

11,7 267
18,28 266
20,9 267

1.Kön
4,20-5,8 303
20,41 75

2.Kön
4,26 267
22,20 268

Hiob
25,2 296

Ps (Zählung nach MT)
4,9 296
9,38 286
27,7ff 251
29,11 268
33,21 104
34,11ff 300
34,13-17 290
34,15 290
68,32 305.307.314
72,3-7 270
72,7 270
73,3 268
85,11 270
90 6
105,39 68
110 291.292
110,4 292
112,4 169
115,10 245
119,165 268
122,6 266
125,5 266
128,6 266

Jes
5,9f 297
9,5f 292.294
9,6f 270.292.294
11,1-10 294
11,6-9 270
27,5 290
32,17 270
34,19 312
40,18 52
41,19 312
42,1 47
42,16 222
43,18f 184
44,5 75
45,7 269.296
48,18 270
49,8 190
49,8 195
52,7 270.281.282.286
52,11 90
53,7f 306.308
54,10-13 270
54,10 269.270
55,2 270
56,3ff 306.314
57,2 268
57,13 283
57,18b-21 281
57,18f 281.282
57,18 268
57,19 282
57,20f 281
62,1f 270
65,17 184
66,22 184

Jer
16,5 269
29,7 267
29,11 260.270
31,31 321.324
38,31ff 222

Ez
1,5 52
8,2 52
9,4 48.49.75.103.111.120
13,16 269
16,23 52
37,27 319.321

Hos

2,1 319.321

Joel

2,27-3,5 42
3,1 62

Mi

5,3f 282.294
5,4f 294

Sach

9,9f 267.270.294
9,9 294
11,14 335
12,10 104

2. Neues Testament

Matth

1,18ff 364
3,2 47
3,7-12 42
3,9 120
3,11f 128
3,11 47
3,14ff 47
3,14 93
4,17 47
5,9 296
5,13 295
5,24 185
10,5f 44
10,12f 292
10,12 292
10,23 44
10,34 296
10,38 49
16,18 317
17,20 228
18,17 317
19,13-15 45
19,28 88
21,5 294
22,14 208
23 336
26,20-29 219
27,66 74
28,19 43.44.46.96.124.127

Mk

1,4 42.47
1,4-8 parr 127
1,8 43.66.128
1,9ff 364
1,9-11 parr. 42
1,9-11 parr. 43
1,15 47
5,34 295
8,29-33 295
8,34 parr. 49
9,5 295
9,23 228
9,38 193
10,13-16 parr. 45
10,38 113
10,46-52 295
11,1-11 295
13,2 228
13,12 296
14,17-25 219
15,26 294
16,9-20 45
16,15-20 46
16,15f 46
16,17f 193

Lk

1,26ff 364
1,31-33 294
1,32f 292
2,10 297
2,11 297
2,14 297
3,3 42.47

3,16f 128
10,5 292
12,50 113
12,51 296
14,27 49
14,31f 284
14,31 280
14,34f 295
19,38 294
22,14-38 219
22,32 336
23,29 221
24,36 292

Joh

1,1ff 364
1,14 284
1,26f 43
1,31 43
1,33 128
3,1-8 104-105
3,5 104.130
3,6-9 105
3,16 333
3,22 45
3,31 105
4,1-30 106
4,2 45
4,10f 104
4,10 88
4,13 88
4,53 97
5,25 442
6,51b-58 105
6,53ff 104
6,54ff 104
7,37 104
7,39 43
8,12 87
8,46-59 202
11,25 87
12,15 294
13,4-11 106-107
13,17 298
14,6 87
14,9 168.235
14,13f 193
14,17 109
14,26 109
14,27 298
15,3 86.107
15,4 299
15,11 299
15,16 193
16,12f 107
16,23f 193
16,33 298.299
17,13 299
18,1-19,41 298
18,31-33 344
18,37f 344
19,11 105
19,23 105
19,33-35 104
19,36 104
19,37 104

Act

1,5 128
1,8 305.306
2,9-11 306.309
2,17 62
2,26 364
2,29 336
2,38 44.91.95.193
2,41 91
3,17 336
5,33-42 397
7,2 336
8 315
8,1 308
8,4-25 111-112
8,10f 305
8,14ff 50.91
8,14 308
8,16f 92
8,16 95
8,17 101
8,25 308
8,26ff 94-95.315
8,26-40 114.305-315
8,26 92.306.308.309
8,27f 314
8,27 312.313
8,29 308.309
8,30 314

8,34 309
8,35f 96
8,36f 94
8,37 93.307
8,38f 96
8,38 95
8,40 308.309
9,10-18 92
9,17 92
10 315
10,1-11,18 307
10,2 96
10,34ff 307
10,34f 462
10,44-48 93-94
10,47f 50
10,48 44.91.95.193
11,1-18 94
11,1 307
11,14 96
11,15 94
11,17 93
11,18 307
11,26 74.320
13,1 306
14,15-17 272
16,11ff 315
16,15 96.97
16,31 96
17,28 272
18 157
18,8 95.96
18,24ff 93
19,1-6 92-93
19,1-5 128
19,3 95
19,5 95
19,6 101
19,22 158
21,8f 309
21,8 308
22,16 85.88.106
26,14 272
26,18 74.87

Röm

1,3f 364
1,3 182
1,5 187
1,6 319
1,7 293
1,16f 148
1,16 194.197
1,19f 512
2,28f 322
3,21ff 147.191
3,21-4,25 248
3,21-31 151
3,21-24 134
3,21 134.147
3,22 54.64.80.81.142
3,25 57.64.120.151
3,26 147
3,27 57.145
3,28 54.142
4 134
4,1 182
4,11f 322
4,16 76
4,17 81
5-8 55
5 136.142
5,1-11 57.134.186.191.285
5,1-10 290
5,1f 285.288.289
5,1 147.152.195.258.290.291.297
5,2 135.189
5,5 122
5,9f 186.288.289.291
5,9 147
5,10f 147.184.185.195
5,10 284
5,12-21 134
5,14 140
5,15 58.135.146
5,16 135
5,17 64.134.135
5,20f 50.135.145
6 58.62.84.95.96.98.113.114.
117.119.130.134.135.142.147.148
6,1ff 84
6,1-23 60
6,1-14 50-58.133-153
6,1 136
6,2-6 111
6,2 116.136
6,3ff 180
6,3-11 243

6,3f 95.147
6,3 46.116.136-137
6,4f 80
6,4 60.80.114.119.137-138
6,5 80.117.138-140.180
6,6 140-141
6,7 141
6,8-11 141
6,8 80.117
6,9 142
6,10f 86
6,10 142
6,11 142.148.180
6,12 144-145
6,13 145
6,14 145-146
6,15ff 135
6,16 57.148
6,17 148
6,18-20 148
6,19 57.86
6,22 86.147.148
6,23 58.61.135.146
7 135
7,4 52
7,22 246
8 58.135
8,1-11 62
8,1 59.147
8,2 58
8,3 52.61.140.189.191
8,4 59.60.61.119.182.189
8,5-8 60
8,5 60
8,6 60
8,7f 60
8,7 283
8,9-11 299
8,9 59.60
8,10 59.61
8,11 59.61.80.81
8,12ff 84
8,12-17 62
8,12 62
8,14-16 58
8,15f 58.62
8,17 62
8,19 62
8,23 62.63
8,24f 121
8,24 63.117.254
8,26f 63
8,27f 60
8,28 84.336
8,29 234
8,32 408
8,33 319
8,34 182
9-11 322.323.365.379
9,1-5a 366
9,5 182.322
9,6 321.322
9,8 323
9,9b 323
9,24-26 323
9,25f 319
9,26 321
10 76
10,4 232
10,8-10 116.118
10,8f 121
10,8 194
10,9 63
10,10 120
10,17 76.339
11 368
11,1 366.368
11,11 366
11,15 185.188
11,17ff 320
11,25-32 366
11,25f 323
11,26 323.366
11,30f 160
11,32 368
11,33-36 173
12,2 88.333
12,4f 325
12,4 67
12,5 66.183
12,11 93
12,27 66
13,11-13 87
13,12 286
13,14 65.117.145
14,5 179
14,10 255
14,13 179
14,17f 329
14,17 280.197

4,19 290
4,23 339
5,8 76
5,10 190
5,16 194
5,28 74
16 322
16,22 289

1.Kor

1,2 317
1,3 293
1,4-9 198-201
1,6 76
1,8 73.76
1,12 158
1,13 95.116
1,14ff 49
1,15 95.116
1,17 49
1,18ff 285
1,18 164
1,24 319
1,26 182
1,30 70.86.447
2,1-9 338
2,2 179
2,6ff 82
2,6f 228
2,6 164
2,8 164
3 327
3,9-17 327
3,9 189.327
3,10ff 78
3,10-15 328
3,11 327
3,13 327
3,15 153
3,16f 327.328
4,2 329
4,5 255
4,8f 244
4,9-16 202-206
4,20 329
5,5 120.123.153
5,9 158.207
5,10 334
5,11 336
6 119
6,1-11 77.148.333
6,1-10 71
6,2 319
6,9f 85.329
6,11 56.70-71.85.88.95. 106.116.117.149.153
6,12ff 209
6,12-20 207
6,14 80
6,16 328
6,19f 119
6,19 328
6,20 191
7,11 185
7,14 70.97
7,23 191
7,25 160
7,29ff 423
7,29 321
7,31 333
8-11 215
8 209
8,4 166
9,1-23 207
9,1-18 215
9,19ff 215.338
9,24-27 207-214.272
10 223.226
10,1ff 67.119.122
10,1-22 207.208
10,1-13 68-70.153.215-218.321.332
10,2 95.116
10,10 221
10,11 332
10,12 332
10,14 69
10,16ff 333
10,16f 67.327
10,18 182
10,32 317
11 130.226
11,2ff 331
11,2-34 207
11,2 360
12,6 166
11,16 317
11,18 319
11,22 317

11,23-32 219-225
11,23 358-359.360
12-14 207
12,1-11 226-229
12,10 331
12,12ff 227.326
12,12-30 325
12,12f 67
12,12 325
12,13 46.66.67.70.95. 116.117.122.146.183
12,18 186
12,23 331
12,27 67.325
13 227.229
13,13 258
14 229.320.331
14,2 179
14,12 228
14,18ff 179
14,32 158
14,33 280.331
14,34 331
14,40 331
15 136.139.196
15,3-5 385
15,3f 139
15,3 359
15,3a 139
15,4 139
15,5 317
15,9 317
15,12-32 178
15,23ff 71
15,24f 329
15,24 329
15,28 71
15,29 71-72.123
15,33 272
15,40 253
15,50a 329
15,57 211
16,1 319
16,13 57.146

2.Kor

1 119
1,2 293
1,7 76
1,12 175
1,17 73.182
1,18 73
1,19-24 118
1,19-22 73.76
1,21f 48.72-76.96.114. 120.127.129.130.132.151
1,21 74.121
1,22 83.117.118.121
2,1 179
2,3f 158
2,9 158
2,11 164
2,12 162.168
2,13 158
2,14ff 167
2,14-7,4 157.159.177.192.230.241
2,14-4,6 169.230.241
2,14-3,6 159
2,14-17 195.255
2,14 163.170.178
2,15 178
2,15f 163.170.249
2,16 178
2,17 161.163.171.175
3,4-6 230.320
3,4f 175
3,4 171
3,5 157.171
3,6ff 324
3,6 159.233.324.359
3,7-18 160
3,7-16 159
3,8 178.230.233
3,9 184.186.230
3,11 230
3,12ff 179
3,12-18 230-240
3,12 187
3,14 324
3,16 173
3,17 159.196.408.447
3,18 62.168.233.246.251
4,1-12 157-176
4,1-6 160-170.234
4,1 187
4,2 248
4,4 235
4,6 178.195.230-240.248

4,7ff 196
4,7-6,10 169.241
4,7-5,10 178.241
4,7-18 241-251
4,7-16 53.142
4,7-15 181
4,7-12 170-174.178
4,7 183
4,8-16 253
4,10f 180.183
4,11 180
4,12 183
4,13-15 178
4,13f 173
4,14 173
4,16ff 179
4,16-18 178
4,16 53.62.88.141.187
4,17f 253
5 130.188.191.196.247.333
5,1-10 178.252-260
5,1-5 72
5,3f 79
5,6ff 179
5,6 187
5,7 63.332
5,11-6,10 178.241
5,11-6,2 169
5,11 187.255
5,12 181
5,14ff 285
5,14-6,2 177-197
5,14f 179-181
5,16ff 57
5,16-19 181-186
5,16 183
5,17-19 332.333
5,17 53.59.86.88.89.141. 169.235.247.326.495
5,18ff 50.167.442
5,18-6,10 184
5,18-21 286
5,18-20 330
5,18f 442
5,18 447
5,19ff 288
5,19-21 57
5,19 164.165.187
5,20-6,2 186-190
5,20 291.330
6,1f 332
6,1 153
6,2 184.442
6,3-10 196
6,4-10 244
6,9f 250
6,10 196
6,14-7,1 177.328
6,15 164
6,16 319.321
7,5 158
7,12 158.176
8,8 334
9 177
10-13 159.177
10,2 182
10,3f 210
11 204
11,14 164
11,18 182
11,21 186
12,5-10 243
12,9f 213
12,9 171.242
12,16 175
12,20 331
13,11 301
13,13 44.320.324.333

Gal

1,3 293
1,13f 319
1,13 317
1,16 49.167.235
2 113
2,2 190
2,6 81
2,16 64.80
2,19f 57.146.151
2,19 57.120.140
2,20 64.85.180.254
2,21 189
3,2 120.122
3,6 64
3,13 188.191
3,16 190
3,20 166
3,22 80.81

3,24-29 63-66
3,24f 71
3,24 232
3,26ff 119
3,26-28 183
3,26f 130
3,26 76.320
3,27 66.95.117.145
3,28f 331
3,28 320.325.462
4,4f 191
4,5 58
4,8 281
4,24 324
4,26 323
5,1 447
5,4 189
5,5 254.258
5,11 182
5,13 334
5,21 329
5,22 280
5,25 119.188.291.408
6,14 120
6,15 53.88.141.184.247
6,16 322

Eph

1,2-14 82
1,2 293
1,4-6 83
1,5 58
1,7-12 83
1,7 57
1,13f 48.74.83.121
1,13 117
1,14 121
1,15-19 82
1,19 83
2 191.285
2,1-10 83
2,1 87
2,4-10 83-84
2,5 80.87
2,6 80
2,10 86
2,11-22 83
2,11 84
2,12f 328
2,13-18 281
2,14ff 286
2,14-18 185
2,14 283.284.286.292.299.301.302
2,15 283.286
2,16 186.188.284.286
2,17 283.285.286
2,18 285
3,12 285
3,17 78.83
4,5 83.84
4,6 166
4,9 233
4,13 83
4,15f 316.318
4,24 65
4,27 164
4,30 48.74.83.84.117.121
5,2 85
5,14 44.87
5,20 193
5,22-6,9 85
5,23f 85
5,25-27 85
5,26 88.106
6,10-20 85
6,11 286
6,15 286
6,16 83
6,20 186
6,23 83

Phil

1,2 293
1,7 76.121
1,13 179
1,23 254
1,27 64.80
2,5-11 284
2,6ff 364
2,7 140.182
2,10 193
2,15 320
2,16 190
3,4-11 172.243
3,9 64.80.81.151
3,10 172

3,12-14 26
3,12 5.60.211.217
3,20 320.323.324
3,21 182.234
4,1 57.146.324
4,7 301

Kol

1 191
1,1f 77.293
1,3-8 77
1,9-12 77
1,13-23 77
1,13 82
1,14 57.81
1,15-20 82.284.287
1,18 79
1,19-23 185
1,19f 287
1,20-22 186
1,20 84.188.285
1,21f 287
1,24-2,3 77
1,24 79
2,4-23 77-82
2,7 121
2,9 82
2,10-15 78-82
2,12f 117
2,13 81.84.87
2,14f 82
2,14 81.121
2,15 81
3,1-3 80
3,1 80
3,3 80
3,4 80
3,9 79
3,10 65
3,15 299

1.Thess

1,1 293.317
2,11f 329
2,14-16 365
2,14 317.318.366
2,15f 366
2,19 255
3,8 57.146
3,13 255
4,7 86
4,13ff 196
4,17 254
5,3 280
5,4-6 87
5,13 295

2.Thess

1,2 293
2,2 186

1.Tim

1,2 293
1,15 87
3,1 87
4,9 87
6,11-16 89-90

2.Tim

1,2 293
2,11-13 90
2,11 80.87
2,22 291

Tit

1,4 293
1,12 272
2,11 447
2,14 85
3,3-7 87-89
3,4ff 112
3,5 85.90.106.115
3,8 87

Phlm

3 293

Hebr

1,5 364
2,9 233
3,1 100
4,14 100
5,5ff 291
6,1-6 100-102
6,1 87.103
6,20 291
7 292
7,1-3 291
7,2 292
7,10ff 291
9,1 79
9,11-15 202
9,13f 86
9,14 86
9,24 79
10,10f 86
10,22f 100.102-103
10,22 85.87.106
10,23 100
10,24 102
12,14 291
13,12 86

Jak

4,4 283
5,14 193

1.Petr

1,3-2,10 99
1,3 99
1,8 99
1,23 88.99
2,2 99
2,9 87
3,10-12 290
3,18-22 97-100
3,21 103.121.130
4,6 99
4,14 99
4,16f 74

2.Petr

1,2 293

1.Joh

2,19 108.109
2,20 74.108.109
2,27 74.108.109
2,29 109
3,1 109
3,9 108.109.110
3,24 109
4,2 110
4,7 109
4,13 109
4,15 110
5,1ff 109
5,1 110
5,5 110
5,6 110
5,7f 109

2.Joh

3 293

Apk

1,4 294
7,2 111
9,4 111
14,1 111

3. Apokryphen und Pseudepigraphen

4.Esra

6,5f 75
7,75 184
8,51ff 75
8,52 84

Aeth.Hen.

45,4f 184
62,9-12 203
71,14-17 197
72,1 184
90,28f 184
91,16 184

Or.Sib.

4,162-170 41

Syr.Bar.

32,6 184

4. Qumran

CD 9,11 75

1QS 3,4-10 41
1QS 5,13f 41

5. Sonstige frühjüdische und rabbinische Literatur

Philo v. Alexandrien
Leg.All. II,86 68

Josephus
Ant. 1,3,2 98

Achtzehngebet 322

mPes 8,8 42

6. Pagane griech. und lat. Autoren

Alexanderroman
III,18,25 314

Aristophanes
Pax 974-977 276

Aristoteles

Eth.Nic. X,7,1177b,5-12 274
Polit.I,3,1253b 274
Polit.VII,14,1333a 274

Cassius Dio

44 49,2 277
54,5,4 311
68,8,1 311

Cicero
Res Publ.3,36 275

Epiktet
Diss. II,9,19-21 41

Euripides
Frgm. 53N 275

Herodot

I 87 275
II 22,3 310
III 101,2 310
IV 183 310
VII 70,1 310

Hesiod

Erga 228f 273
Theog.902 277

Homer
Il. 22,156 273
Od. 1,22-24 310
Od. 24,480 273
Od. 24,482 273
Od. 24,483 273
Od. 24,485f 273

Isokrates
Or. 15,109f 276

Livius
XXII 38,1 122

Pausanias
1,8,2 276
1,18,3 276
9,16,2 276

Pindar
Frgm. 110 274

Platon
Leg. 863DE 274
Leg. 628 274
Resp. 465B 274

Plinius
Hist.Nat. 6,35 310.311.312

Plutarch
De Gen.Socr. 598E 186

Sallust
Ep. ad Caes. 1,5,3 277
Ep. ad Caes. 1,6,5 277

Seneca
Nat.Quaest. VI 8,3 311

Strabo
Geogr. 17,1,2 310
Geogr. 17,1,54 311.314

Tacitus
Ann. XV,36 311

Thukydides
1,1-23 521
2,61,1 275

Tibull
1,10,69 278

Vergil
4.Ekl. 298
4.Ekl. 17 278
Aen. 8,185ff 278
Georg. 2,425 278

7. Apostolische Väter und altkirchliche Literatur

Augustin
Civ.Dei XIX,13 300
Conf. I,6,19 190
Conf. X,35 24
Conf. XI,15,20 190
Doctr. II,1,1-3,4 196
In Joh.Ev. 80,3 197

Barn

6,11 184
6,13f 184
9,8 344
16,8 184

Clemens Alex.

Protrept.IX,84,2ff 87
Strom. II,11,2 44
Strom. V,73,2 44
Strom. VI,84,1ff 344

1.Clem

2,2 283
5,2 283
20,4 300
20,10f 300
49,5 300
50,5 300
60,3 300
60,4 300
61,1 300
62,2 300
63,2 300
65,1 300

2.Clem

7,6 74
8,6 74

Didache

7 114
7,1 44.96.106
7,3 44
9,5 44

Eusebius

H.E. 2,1,13 307.315

Gregor v.Naz.

Or. 6 301
Or. 6,8 301
Or. 22 301
Or. 23 301

Hermas

Sim. VIII,6,3 74
Sim. IX,16,4 74
Vis. III,3,5 98

Hieronymus

Comm.in Jes.14,53,7 315

Ignatius

Eph. 13,2 283
Eph. 20,2 63
Trall. 8,1 184

Irenaeus

Adv.Haer. 3,24,1 333
Adv.Haer. 4,23,2 315
Epid. 3 44

Joh.Chrysostomus

Hom.in Act. (PG 60,149) 315

Justin

Apol. 61,1 184
Apol. 61,3 44

Od.Sal.

6,17 98
15,9,6 75
38,16 73

Origenes
Hom.in Num. 11,3 306

Ps.Clem.

Hom. 13,5,1 93
Hom. 13,11,2 93

Rufin
H.E. 10,9 315

Tertullian

Adv.Prax. 26 44
De bapt. 6,1 44
De bapt. 9 106

Theodoret v. Kyrus
Int.in Ps 67,32 315

8. Inschriften und Papyri

Aberkiosinschrift
9 74

CIJ 1,374 304
CIJ 1,385 304

Monumentum Ancyrånum
V,26 311

Pap. Yale 1
1 341-345

Namenregister

(Seitenangaben in *kursiven Ziffern* verweisen auf Fußnoten.)

Abel, K. H. *275*
Achelis, H. 525.526.529.*530*
Achelis, J. D. 462
Aland, K. *3*.46.*91*.97.*289*.*290*.527.545
Althaus, P. *335*.337.463
Ambrosiaster 253.*289*.*290*
Anderson, C. 413
Andresen, C. *13*.16.*22*.529.536.547
Antisthenes 272
Anz, W. 316.*450*.451.482f.*496*
Aratus 272
Aristophanes 275
Aristoteles *75*.*274*.*310*.*311*.390.*438*
Asklepios *22*
Asmussen, H. 337
Asting, R. 414
Auerbach, E. *204*.419
Augusti, J. C. W. 522.*523*
Augustin *4*.5.16.24.34.*121*.*190*.
194.196.*197*.*264*.*289*.*290*.
300.336.400.480.485.*486*.513
Augustus *122*.541

Bach, J. S. *452*
Baldensperger, G. 413
Barnikol, E. *46*
Barr, J. 372.*383*.389-392.394.396
Barrett, C. K. *104*
Barth, K. *7*.39.40.*43*.*49*.*56*.*61*.*65*.*66*.
86.*89*.113.*119*-*122*.123-132.*134*.
137.138.202.*232*.*308*.330.353.391.
399.402-404.*405*.*407*.*418*.*424*.*425*.
429.*434*-*438*.*440*.*446*.*452*.464.*465*.
466.480.496
Barth, M. *39*.*66*.123.*127*.129
Bartsch, H. W. 399.447.*506*
Basilius d. Gr. 301
Bauer, W. *73*.*104*.*105*.*175*.*187*.*205*.391
Bauernfeind, O. *312*.*410*
Baumbach, G. *7*
Baumeister, T. 538
Baumgärtel, F. *465*
Bea, Kardinal 354
Beardesley, G. H. *311*
Beasley-Murray, G. R. *44*.*98*.*99*.*104*
Beck, A. *122*
Beck, H. G. *301*
Beckmann, J. *473*
Beda, V. *289*
Bees, N. A. 304
Begrich, J. 418
Behm, J. *75*.*97*.*99*
Bell, G. K. A. 414
Berg van Eysinga, G. A. van den 414
Berkhof, H. 372.385
Bernard, J. H. *105*
Bertholet, A. *514*.*515*
Bétant, E. A. *521*
Beyer, H. W. 527.529
Beyschlag, K. *300*
Bicknell, E. J. 413
Bietenhard, H. *95*.*96*.*115*
Bihlmeyer, K., *344*
Bismarck, O. von *403*
Bizer, F. *522*
Black, M. 297
Blumenberg, H. 24
Bohr, N. 503
Boman, T. 389.393
Bonhoeffer, D. *324*.*325*.337
Bonnard, P. 372.*385*
Bonsirven, J. *190*
Borbein, A. *522*.*523*
Born, M. *500*.*503*
Bornhäuser, K. 418
Bornkamm, G. 7.34.*52*.54.*55*.*77*.*79*.*80*.
121.139.143.159.*175*.*177*.*184*.
187.*193*.*194*.*207*.*280*.427.*450*.483
Bousset, W. *111*.203.*294*
Brandenburger, E.*66*.*67*.*180*.*266*.*294*-*296*
Branscomb, H. 414
Brants, J. P. J. *277*
Braumann, G. *49*
Braun, H. *396*
Brendel, O. *278*
Brenk, B. 538

Bringmann, K. *276*
Broglie, L. de *500.503*
Brown, R. E. *105*
Brun, L. 414
Brunn, H. *276*
Brunner, E. 438
Brunner, P. *470*
Bruno, G. 401
Brunotte, H. 337
Buber, M. *415*.419
Büchsel, F. *184.185*
Bujard, W. *134.281*
Bultmann, R. 6.8.*9.12*.13.14.*15*.19.34.
45.47.*57.59.61.65.67.72.74.76.*
97-99.102.*103.104*.105.*107.109.*
110.123.126.*128.129*.149.*150.175.*
177.*178.179.181-183.188.189.191.*
202.210.224.246.252.253.*282.284.*
287.290-292.296.297.299.309.322.
325.330.336.337.*339.340*.353.377.
389.390.391.*396*.398.399.402.*403.*
404.*405*.409-412.*413.415*.418.419.
421-432.433-458.459.460.464.465.
467.469.472.473.477.480.482.483.
492.495.496.*506*
Burgsmüller, A. *7*
Burkitt, F. C. 413
Busch, W. 431
Buschhausen, H. 539
Buschor, E. *311.521*
Butterfield, H. 394

Cadbury, H. *128.309.312.314*
Cadbury, H. J. 414
Calvin, J. 115
Campenhausen, A. von *7*
Campenhausen, H. von 22.*95.96.106.*
114.115.139.221.301.308.529.544
Capelle, W. *274*
Carnap, R. 481
Carrington, P. *119*
Caspari, W. *263*
Cassiodorus *289.290*
Cassirer, E. 509
Cassius Dio *311*
Cervantes 429
Chagall, M. 35
Christern, J. 539
Chrysipp *275*
Chrysostomus 253.*315*
Cicero 275.277.278
Claudius, M. 428
Clavier, H. 414
Clemen II, O. *408*
Clemens Alexandrinus 44.72.*87.272.344*
Clemens Romanus 264.*279.*
283.299.*300*.301
Conze, A. *521*
Conzelmann, H. *50.52.53.59.66-68*.69.
71.72.74.77.83.86.87.91.93.94.
117.118.128.139.144.148.149.153.
179.184.196.272.306.308.309.312.
319.325.*327.331.383*
Collingwood, R. G. 394
Comtesse, P. 414
Cullmann, O. *14*.45.*47.69*.70.*89.93.94.*
101.*104.106*.113.*341.393*.414
Cumont, F. *268.528*
Curtis, W. A. 413
Curtius, E. R. 519.520
Cyprian *122*.336.460.476

Dahl, N. A. *85*.373
Dahlmann, H. *278.300*
Dalman, G. *183*
Daniélou, J. *48*
Dassmann, E. 537
Davies, W. H. 414
Deichgräber, R. *282*
Deichmann, F. W. *17*
Deissmann, A. *187.272*.418
Deissner, K. 418
Delbrück, R. 526.527
Delekat, F. 466
Delling, G. *52.64.70.89.95.*
97.*113.115.116.327*.411
Desanges, J. *307*
Descartes, R. 487
Dibelius, M.47.*77.79.82-85*.87.*89.90.93.*
100.272.282.*283.286.437.474*.532
Dickens, C. 429
Dihle, A. *271.310.314.315*
Dillmann, A. *310*
Dilthey, W. 360.390.*437*.439.481.517
Dinkler, E. 3-35.*42.48-50.71.72.*
74-76.119.129.133.134.147.148.
263.266.269.271.286.288.295.301.
308.315.334.345.395.405.442.449.
451.453.458.476.521.530.534.537.
544.547.548

Dinkler-von Schubert, E. *4.5.*14.*15.* 24.33.*270.459.521.530.*548
Dio Cassius *277*
Dionysios von Halikarnass *521*
Diringer, D. *293*
Dirlmeier, F. *271*
Dix, G. *48*
Dodd, C. H. *104.108.289.*329
Dölger, F. J. *106.*539
Domitian 97
Dostojewski, F. M. 461
Dress, W. 469
Droysen, J. G. 481.524
Duchrow, U. *7*
Dunham, D. *313*
Dunn, J. D. G. *41.42.48.50.59.72.75. 94.97.101.104.107-109.118*
Dupont, J. *79.182.234*
Dysmas 29

Ebeling, G. *211.340.*357. 384.*395.396.*450.496
Edsman, C. M. *128*
Ehrenberg, V. *276*
Ehrhardt, A. *98.121.272.306.308*
Einem, H. von *270*
Einstein, A. 449.503
Eisenbeis, W. *263.265.266.294*
Elbern, V. H. 539
Elert, W. 463
Elias, Metropolit von Kreta 301 303(Tafel III)
Elliger, W. 529.531
Emminghaus, J. H. 538
Engelhardt, K. 252
Engemann, J. 539
Enslin, M. S. 414
Epiktet *41.275*
Epimenides 272
Epiphanius 72
Erasmus 307
Eratosthenes *275*
Erdmann, K. D. *467*
Erdös, K. v. 414
Escher, K. *301.*304
Euripides 272.275
Eusebius 307.315

Fabricius, U. 537
Faraday, M. 501.516
Feine, P. *97.99*
Feld, O. 539
Fendt, L. *202*
Fezer, K. 415
Fischer, B. *289*
Fischer, K. 400
Fischer. K.-M. *7*
Fischer, M. *470*
Fitzer, G. *75.90.110.185.*418
Flessemann-van Leer, E. 372.385
Foakes-Jackson, F. J. *307*
Foerster, W. *283.284*
Frank, E. 394.419.425
Franke, P. R. *277*
Frege, G. 390.481
Frick, H. 530.545
Fridrichsen, A. *107.*414
Friedländer, P. 419
Friedrich Wilhelm IV. 16
Friend, C. F. M. 20
Froehlich, K. *14.341*
Frövig, E. 414
Fuchs, E. *52.116.144.*427.450.496
Fuchs, H. *263.273.274. 276.*277.*296.*300.*301*
Funk, F. X. *344*
Funk, R. W. *396*
Funke, H. *272*

Gadamer, H.-G. 6.7.21.352.394. 425.*449.*451.*458.481.*482.496.*517*
Gärtner, B. *328*
Gäumann, N. *51.52*
Gaisford, T. *310*
Gaius *75*
Galilei, G. 516
Galling, K. *266*
Gaugler, E. 414
George, S. 452
Georgi, D. *179.182.183*
Gerhard, E. 522.523
Gerkan, A. von 525.527
Gerke, F. 526.527.529
Gerstenberger, E. *383 393*
Gerstinger, H. *345*
Gese, H. *267*
Gessel, W. 537
Geyer, H.-G. *7*
Gilles, D. *276*
Glaue, P. *525*

Gloege, G. *335*
Gnilka, J. *41.282-285*
Goebbels, J. *516*
Goethe, J. W. von 23.513
Götz, K. G. 414
Gogarten, F. *87*.424.*435*.436.438
Goguel, M. 414
Goltz, E. von der 418
Goodenough, R. A. 20
Goppelt, L. *184.187.190*
Gotthelf, J. 429
Gräßer, E. 3.*16.103*.329.373.385.*419*
Greeven, H. *99.110.282*
Gregor von Nazianz 301.302.
303(Tafel III)
Gregor von Nyssa 301
Gregor von Tours *290*
Gressmann, H. *294*
Grigor'jan, A. T. *499*
Grobel, K. *495*
Grünewald, M. 452
Grundmann, W. 474.475
Gülzow, H. 536
Günther, R. 418
Güttgemanns, E. *53.179.181-184*

Haber, F. *515*
Habermas, J. *481*
Haenchen, E. *40.94.128.*
272.298.307.*308.312*
Haffter, H. *275*
Hagenbach, K. R. *522*
Hahn, F. *44.312*
Hahn, W. T. *52.144*
Hallensleben, H. *315*.539
Hamann, R. 18.529
Hamann-MacLean, R. *315*
Hamdorf, F. W. *276*
Hamel, J. *7*
Hampe, R. *276*
Happich, F. 477.*478*
Harbsmeier, G. 462
Harnack, A. von *8*.16.*17.300*.308.
313.329.401.402.*403*.404.*419*.437
439.460.464.*475*.478.501.518.528
Harpokration *75*
Harrelson, W. 372.*385*
Hartmann, N. 425
Hatano, S. *486*
Hauck, A. *523*.524
Hausmann, U. *521.522*
Hausrath, A. 158.*175*
Headlam, A. C. *289*
Hedley, G. P. 414
Hebel, J. P. 428
Hegel, G. W. F. 481.516
Heidegger, M. *7*.33.360.376.389
425.426.434-436.439
440.*449*.451.473.480-497
Heim, K. 409.413
Heimpel, H. *500*
Heine, H. 430
Heinrici, C. F. G. *83*.528.542
Heisenberg, W. *449.500*.503
Heitmüller, W. *51.83.86.95.96.193.435*
Helmholtz, H. von 501.517
Hennecke, E. *458*
Heppe (Kirchhain) 472
Herbert, K. *9*
Herdejürgen, H. 547
Héring, J. *203*.414
Hermann, R. 418.*465*.466
Hermelink, H. *435*
Herminghausen, D. *310*
Herodot *79*.275.310
Herrmann, W. 421.*435*
Hesiod 273.277
Heuss, T. *500*
Hieronymus *315*.460
Hiesterhagen, R. *278*
Hintze, F. *311*.313.*315*
Hirmer, M. *277*
Hirsch, E. *475*
Hitler, A. *514-516*
Hölscher, G. 418.462.464
Hoffmann, E. *400*
Hoffmann, F. *503*
Hoffmann, R. 413
Homer 6.271.273.310
Hommel, H. *272.273*.278
Hooft, Visser t' 381
Horst, F. 418
Hort, F. J. A. 476
Howard, W. F. 413
Huber, W. *7.288*
Hunzinger, C. H. *253*
Husserl, E. 389.*435*.485

Ibsen, H. 461
Ignatius 63.*184.203*.221.*283*

Immer, K. 337.*338*
Irmscher, J. *268*
Irenäus *44*.72.315.*333*
Isaeus *75*
Ishiwara, K. 480
Isokrates 276
Iwand, H.-J. 252.259.498

Jacobsthal, P. 529
Jacoby, F. *276.311*
Jäger, A. 466.468
Jahn, O. *523*
Jakob, G. *470*
James, King 388
Jaspers, K. 4.33.*436*.440.
481.486.496.*506*.509
Jaspert, B. *126.399.435*
Jepsen, A. *263*
Jeremias, J. *42*.45.*72.91.93*.97.
308.309.418.*458.465*
Joffe, A. F. *499*
Jolly, P. von 501
Jonas, H. 419
Jordan, P. *503*
Josephus 88.98.*279.521*
Jülicher, A. 13.418.460.476
Jüngel, E. *119.123.124.129.*
133.194.197.406.443
Juncker, A. 413
Jung, E. *475*
Jungmann, J. A. *297*
Justin 44.105.*184*
Justinian *75*

Kähler, M. 421
Käsemann, E. *57.63.66*.67.*68.70.77*.82.
87.89.92.*93.101-103.133.135.*
137.141.148.150.179.184-186.188.
189.190.*191.194.195.234.257.280.*
287.288.292.325.*326.327*.328.329.
336.*339*.387.*395.406.408*
Kaiser, O. *9*
Kant, I. 4.400.481.482.518
Kapustinskij, A. F. *499*
Kaser, M. *122*
Kautzsch, R. 527
Keck, L. E. *48*
Kepler, J. 501
Kertelge, K. *57.64.89*
Kessler, H. W. *528*
Kientzig 411
Kierkegaard, S. 4.33.428.436.
439.482.486.492
Kirchhoff, G. R. 501
Kirschbaum, E. *525*
Kisch, G. *98*
Kittel, G. *52.75.222.263*.391.410.415
Klaas, W. 126
Klauser, T. *106*.533
Klein, G. *4.13.22*.26.*91.130.189*.547
Klingmüller, F. *196*
Klostermann, E. *44*
Koch, C. *278*
Koch, G. 539
Köhler, L. *265*
Köhler, W. *5*.34
Kötzsche-Breitenbruch, L. 536
Kohlmeyer, E. 465
Kollwitz, J. 526.527.533.547
Kopernikus 501
Korch, H. *499*
Kraeling, K. H. 20.*106*.528.532
Kraft, H. *41.42*
Kramer, W. *139.180*
Krause, G. 373.385
Kreck, W. *7*
Kretschmar, G. *41.48.58.74.114*
Kroll, W. *314*
Krüger, Gerh. 425.*470*.496
Krüger, Gust. 439.482
Krusche, G. *7*
Kümmel, W. G. 14.*49.50.55.57.67.68.*
70.71.77.97.99.113.145.
182.183.245.272.409-414.419
Kuhn, K. G. *41.42.53.141*
Kundsin, K. 414
Kuss, O. *289*
Kutsch, E. *74*

Lake, K. *105.128.307*
Lamla, E. *502.503*
Lampe, G. W. H. *72.88*.101
Lampe, P. *317*
Lanczkowski, G. *310*
Laue, M. von *500.516*
Leber, A. *516*
Leeuwen, W. S. van *271*
Leibniz, G. W. 513
Leipoldt, J. *42*
Lenin, W. I. *499*

Leo d. Gr. *289*
Levi, J. *265*
Lichtenhan, R. 414
Liebermann, S. *344*
Lieb, F. *464*
Liebing, H. *337*.409.413.*415*
Liedtke, G. 303
Lietzmann, H. 3.*8*.16-18.34.*49*.61.64.*68*.69.*70*.*72*.172.*181-183*.*185*.*203*.*204*.*208*.*220*.*242*.*245*.*255*.*288*.*289*.*292*.418.*437*.*475*.526-530.534.545
Lightfoot, R. H. *104*.413
Lilje, H. 317
Linnemann, E. *46*
Littmann, E. *310*
Lippold, G. *276*
Livius *122*
Loewenich, W. von *8*
Lösch, S. 313.*314*
Löwith, K. 394.425.482.483.485.496
Lohmeyer, E. *80*.418
Lohse, E. *42*.*56*.*69*.*71*.*74*.*77*.*78*.*80*.89.100.*101*.133.149.150.151.*181*.*287*.317
Looff, H. *509*
L'Orange, H.-P. 526.527
Lorentz, A. H. *515*
Lorenzmeier, T. *396*
Ludendorff, E. und M. *176*.469
Lütgert, W. 418
Luther, M. 14.115.161.*176*.185.187.196.*204*.212.231.233.239.356-359.377.384.388.*408*.417.*435*.480.495
Luz, U. *68*.*69*

Mach, E. *499*.510
Macquarrie, J. 483
Mähl, H. J. *278*
Malcovati, H. *311*
Manson, T. W. 413
Marahrens, A. 461
Marcion 253
Marcuse, H. 497
Maron, G. 537
Marx, K. 497
Marxsen, W. *40*
Matz, F. *276*.*523*
Maurer, W. 418
May, G. 537
Meiser, H. 461.*474*
Meitner, L. *503*.*516*
Melville, H. 429.453
Menander 272
Mende, G. *499*
Mentzel 541
Meredith, G. 429
Merhart von Bernegg, G. 529
Merk, O. *71*
Merklein, H. *282*
Merx, A. *105*
Meyer, C. F. 430
Michaelis, A. *522*
Michaelis, W. *175*.413
Michel, O. *65*.100.*101*.*102*.*139*.*292*.*297*
Micklam, N. 413
Minear, P. 373
Moe, O. 414
Momigliano, A. *122*
Monneret de Villard, U. *311*
Moore, G. F. *184*
Morel, E. 414
Morey, C. R. 20
Mosbech, H. 414
Moule, C. F. D. *99*
Mozart, W. A. 429.*452*
Mühlenberg, E. 536
Müller, K. O. *522*
Müller, L. 414.465.468
Müller, N. 304.525
Mulert, H. 418.462
Mundle, W. *57*
Mussner, F. *284*

Napoleon I. 535
Nauck, W. *109*
Naumann, F. 33.461
Naveh, J. 304
Neander, A. 523
Nees, H. M. van 414
Neumann, C. *315*
Neuss, W. 526
Newiger, H. J. *310*
Newton, I. 501
Niemöller, M. *9*.14.397-399.405.*452*
Nietzsche, F. W. 483
Nineham, D. E. *46*.372.*385*
Noll, R. 539
Norden, E. *82*.*110*
Nordenfalk, C. *534*
Noth, M. 266.418

Ochs, S. 429
Oepke, A. *57.65*
Offermann, H. 414
O'Flaherty, J. C. *516*
Opitz, H. G. *475*
Origenes 105.*306.*307
Osten-Sacken, P. von der *419*
Ostwald, W. *499*
Ott, H. 496
Otto, R. 425

Paap, A. H. R. E. *345*
Panaitios 274.*275*
Pannenberg, W. *131.*392
Panofsky, E. 20
Patzer, H. *522*
Paulinus von Nola *289*
Pausanias *276*
Peale, N. V. *249*
Pelagius *289*
Perels, O. 97
Perlitt, L. 303
Pernice, E. *521*
Peterson, E. *87*
Pfister, F. *314*
Philo von Alexandrien 68.88.*279*
Philostorgius 310
Picht, G. *263*
Pindar 274
Piper, F. 523-526
Planck, M. 449.498-520
Planck, N. *498*
Platon 246.274.*438.*455.483.*521*
Plinius 310.*311.*312.*313*
Plummer, A. *72*
Plutarch *186.275*
Pohlenz, M. *272.275*
Popitz, J. 16
Poscharsky, P. 536
Poseidonius 272.274
Preisker, H. *99*
Preuss, H. 529
Pringsheim, F. *73.75*
Prosper von Aquitanien *289*
Purdy, A. C. 414

Raabe, W. 429
Rad, G. von *263.*264.265.*266.* 271.*279.* 297.*335.*372.385
Rade, M. 436.461.462
Raeder, M. *72*
Ratzinger, J. *396*
Reicke, B. *97.98*
Reifenberg, A. *279*
Reifenberg, B. *500*
Reitzenstein, R. *275*
Rendtorff, T. *7*
Restle, M. 539
Richardson, A. *395*
Richter, G. *107*
Rilke, R. M. 430.452.490
Rissi, M. *72*
Ritschl, A. 518
Ritter, A.-M. 537
Ritter, K. B. *467*
Roberts, C. H. 341.344
Robertson, A. *72*
Robertson, A. T. 414
Robinson, E. 483
Robinson, H. W. *137*
Robinson, J. M. *149.183*
Rodenwaldt, G. 16.*17.*526.528
Rodger, P. C. *384*
Rosenberg, A. *516*
Rost, L. *263*
Rostovtzeff, M. 341
Rudolph, K. *74.282*
Rufin 315
Ruhbach, G. *7*
Rumpf, A. *276*
Russel, B. 481
Rust, B. 478

Sallust 277
Sanday, W. *289*
Sartre, J. P. *481.*486.496
Sasse, H. 466
Sauer, J. 527
Saussure, F. de 390
Schaeder, E. 419
Schattenmann, J. *191*
Schiering, W. *522*
Schille, G. *190.282*
Schlatter, A. *182.401*
Schleiermacher, F. D. E390.391.481.518
Schlier, H. *12.45.47.50.57.64.65.* *70.73.83.85-87.89.147.151.184.* *193.197.282-284.286.*322.323.326. 416.419.465.*470.*482
Schlink, E. *44.48*

Schmekel, A. *274*
Schmid, H. H. *263.266.271.296*
Schmid, W. *274*
Schmidt, K. D. 414.419
Schmidt, K. L. 409.464
Schmiedel, P. W. 414
Schmithals, W. *7.175.179.181.207*
Schmitz, O. 419.466.467
Schnack, I. *13*.409
Schnackenburg, R. *52.80.81.109.139*
Schneemelcher, W. *458*
Schneider, A. M. 533
Schneider, C. 413
Schneider, J. *52.312*
Schniewind, J. 413.419.465
Schönebeck, H.-U. von 526.529
Scholz, H. *503*
Schomerus, H. *319*
Schrage, W. *7*.319
Schrenk, G. 410-414.419
Schrödinger, E. *500*.503
Schröer, H. *7*
Schubert, H. von *5*.34.*530.535*
Schubert, K. *41*
Schultze, V. 419.525
Schulz (Kiel) 419
Schumacher (Freiburg) 538
Schuster (Hannover) 419
Schur, W. *311*
Schwantes, H. *183*
Schweitzer, A. 13.*56.88.106.* 133.150.*203.243*
Schweizer, E. *66.67.93.94.327*
Sedulius *290*
Seebass, H. *7*
Seeberg, E. 465
Seeberg, R. *401*
Seesemann, O. 413
Segelberg, E. *74*
Seider, R. *344*
Sellin, E. 419
Selwyn, E. G. *98.119*
Seneca *275*.311
Seston, W. *307*
Severin, H.-G. 538
Shakespeare, W. 429
Siebeck, P. 547
Siegele-Wenschkewitz, L. 409.410. 413.414.419
Siegmund-Schultze, F. *435*
Simon, E. *278*
Sjöberg, E. *183*
Skard, E. *277*
Slenczka, H. *478*
Smend, R. 372.385
Snell, B. 274
Soden, Hans von 3.7.8.*9*.13.16-20.22. 33.34.*69.72.194.196.221.332.* 403.409-411.415.416.419.426.427. 434.436.437.443.444.*446.450*.459-479.528-530.533.542.545.547.548
Soden, Hermann von 476
Sommerfeld, A. *503*
Sommerlath, E. 383
Sonnenschein, A. *467*
Sophokles 6
Speigl, J. 538
Spicq, C. *102*
Spitteler, C. 452
Spitzer, L. 6
Staab, K. *72*
Stählin, O. *344*
Stauffer, E. 96
Stendahl, K. 373
Stockmeier, P. 538
Stommel, E. *138*
Strabo *275*.310.*311*
Strachan, R. H. 414
Strack, H. L. *475*
Strasburger, H. *275.277*
Strathmann, H. 419.474
Straub, W. *208*
Strobel, A. 97
Strube, C. 537
Stuhlfauth, G. 525.528
Stuhlmacher, P. *53.56.141.153.288.292*
Sybel, L. von 526

Tacitus *311*
Taeger, F. 530.545
Tannehill, R. C. *52.54.55.58.80*.138.*145*
Tertullian *44.106*.121.*122.196*.253
Theodoret *315*
Theophrast *75*
Thielicke, H. *253*
Thompson, K. C. *72*
Thukydides 272.275.521.*522*
Thurneysen, E. 438
Thyen, H. *13.41.42.44.47.48.57*
Tibull 278

Ticonius 336
Tillich, P. 487.509
Tödt, H. E. *263*
Tolstoj, L. 461
Tondo, S. *122*
Toynbee, A. J. 519.520
Toynbee, J. M. C. *278.279*
Torm, F. 414
Traube, L. *345*
Troeltsch, E. 425
Tufnell, O. *293*
Tychsen 29

Uckeley, A. 462
Ulbert, T. 539
Ulpianus *75*
Unnik, W. C. van *300*
Unte, W. *522*

Varro 278
Vaux, R. de *293*
Vergil 278.298
Vielhauer, P. 14.*42.78.327*
Viering, F. *7.134.308.403*
Vischer, E. 414
Vischer, L. *384.396*
Vitruv *311*
Vogler, H. *14*
Voigt, W. *7*
Vriezen, T. 394

Wagner, G. *43*
Walter, J. von *8*
Warburg, A. 20
Weber, O. 419
Weigand, E. *526*
Weigandt, P. 97
Weinstock, S. *275-278.300.309*
Weiß, B. *403*
Weiß, J. *203*.228
Weitzmann, K. 20.*301*.524.
527.528.532.*534*
Welles, C. B. 341.343.344
Wendland, H. D. *181*
Wendland, W. *401*
Wenig, S. *313*
Wenschkewitz, H. 413
Wessel, K. *525*.539
Westcott, B. F. 476
Westermann, C.*263.266-268*.372.385.392
Westphal, W. H. *516*
Weth, R. *7*
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. *273.275*
Wilder, A. 372.373.*385*
Wilder, T. 453
Wilhelm II. *403*
Wilpert, J. *106*.526
Wilson, S. G. *315*
Wilson, W. E. 414
Winckelmann, J. J. 523
Windisch, H. *45.99.102*.164.171.*179.*
180.185.187.188.242.243.292
Winkel, E. 471.*472.475*.476
Wischmeyer, W. 537
Wittgenstein, L. 376.390.481
Wolf, E. *238.319*.337.338.
398.404.419.*446*.464.*473*
Wolff, H. W. *335*
Wolter, M. *530*.548
Woolf, B. L. 414
Wrede, W. 13
Wüstemann, A. 478
Wulff, O. *17*
Wurm, T. 402.*440*.461.*474*.477

Xyggopoulos, A. *301*

Yadin, Y. *292.293*
Yorck von Wartenburg, P. *437*.439.*517*
Ysebaert, J. *48.74*

Zabala, A. *5*
Zahn-Harnack, A. von *401.403*
Zahrnt, H. *440*
Zeno *275*
Zilka, F. 414
Zinzendorf, N. L. 9
Zscharnack, L. 419
Zwingli, H. *121*

Nachweis der Erstveröffentlichungen

Gräßer, E.: Das Wagnis der christlichen Wahrheit. Gedenken an den Neutestamentler Erich Dinkler

in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 81, 1984, 31-43 (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen)

Andresen, C.: Gedenkrede auf Erich Dinkler

in: ebd. 44-53

Klein, G.: Ansprache in der Trauerfeier für Erich Dinkler

unveröffentlicht

Dinkler-v. Schubert, E.: Vita Erich Dinkler

unveröffentlicht

Die Taufaussagen des Neuen Testaments. Neu untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre

in: Zu Karl Barths Lehre von der Taufe, hg. v. F. Viering, Gütersloh 1971, 60-153 (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn)

Römer 6,1-14 und das Verhältnis von Taufe und Rechtfertigung bei Paulus

in: Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8, publicazione a cura di Lorenzo De Lorenzi, Roma 1974, 83-103 (Albazia S. Paolo fuori le mura, Roma)

Der Dienst am Worte Gottes. Auslegung von 2 Kor 4,1-12

in: Bibelarbeiten und Berichte auf der Rheinischen Landessynode 1963 (=Beiheft zum Protokoll der Evangelischen Kirche im Rheinland, Tagung vom 13.-18. Januar 1963 in Bad Godesberg, o.O., o.J. [1963]) 93-112

Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen. Auslegung von 2 Kor 5,14-6,2

in: Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier, Freiburg/Basel/Wien 1970, 169-189 (Herder)

Meditationen zu den Korintherbriefen:

1. Korinther 1,4-9

in: Göttinger Predigtmeditationen 5, 1950/51, 199-201 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen)

1. Korinther 4,9-16

in: ebd. 8, 1953/54, 90-93

1. Korinther 9,24-27

in: ebd. 16, 1961/62, 106-110

1. Korinther 10,1-13

in: Herr, tue meine Lippen auf. Eine Predigthilfe, hg. v. G. Eichholz, Wuppertal-Barmen, II 21959, 393-396 (Emil Müller Verlag, Wuppertal-Barmen)

1. Korinther 11,23-32

in: Göttinger Predigtmeditationen, 5, 1950/51, 91-95 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen)

1. Korinther 12, 1-11

in: Herr, tue meine Lippen auf. Eine Pedigthilfe, hg. v. G. Eichholz, Wuppertal-Barmen, II 21959, 397-400 (Emil Müller Verlag, Wuppertal-Barmen)

2. Korinther 3,12-18; 4,6

in: Göttinger Predigtmeditationen 14, 1959/60, 77-83 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen)

2. Korinther 4,7-18

in: ebd. 14, 1959/60, 176-182

2. Korinther 5,1-10

in: ebd. 24, 1969/70, 438-444

EIRENE. Der urchristliche Friedensgedanke

in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1973/1, 7-48 (Carl Winter. Universitätsverlag Heidelberg)

Philippus und der ANHP AIΘIOΨ *(Apg 8,26-40). Historische und geographische Bemerkungen zum Missionsablauf nach Lukas*

in: Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel, Göttingen 1975, 85-95 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen)

Die ekklesiologischen Aussagen des Paulus im kritischen Rückblick auf Barmen III

in: Kirche als Gemeinde von Brüdern (Barmen III), hg. v. A. Burgsmüller, Gütersloh 1980, 115-139 (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn)

Papyrus Yalensis 1 als ältest bekannter christlicher Genesistext

in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 73, 1982, 281-285 (Walter de Gruyter, Berlin/New York)

Das Wort Gottes, die Bibel und die wissenschaftliche Methode. Einleitende Bemerkungen zur exegetischen Arbeit

in: Fragen der wissenschaftlichen Erfassung der Heiligen Schrift. Protokoll der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland, Januar 1962, o.O. 1962, 5-9

Theologische Aufgaben der ökumenischen Arbeit heute

in: Ökumenische Rundschau 14, 1965, 116-132 (Evangelischer Missionsverlag Stuttgart)

Bemerkungen zu zwei ökumenischen Arbeitsthemen: Das Problem der biblischen Hermeneutik - Die Kirche und das jüdische Volk

in: ebd. 17, 1968, 276-285

Die ökumenische Bewegung und die Hermeneutik

in: Theologische Literaturzeitung 94, 1969, 481-490

Die Freiheit der Theologie und ihre Grenze

in: Christliche Freiheit im Dienst am Menschen. Deutungen der kirchlichen Aufgabe heute. Zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller, Frankfurt/Main 1972, (Otto Lembeck, Frankfurt/Main)

"Neues Testament und Rassenfrage". Zum Gutachten der Neutestamentler im Jahre 1933

in: Theologische Rundschau N.F. 44, 1979, 70-81 (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen)

Rudolf Bultmann als Lehrer und Mensch

in: Kirche in der Zeit 14, 1959, 257-261 (Evangelische Kirchenzeitung der Rheinischen Kirche, Düsseldorf)

Die christliche Wahrheitsfrage und die Unabgeschlossenheit der Theologie als Wissenschaft. Bemerkungen zum wissenschaftlichen Werk Rudolf Bultmanns

in: Gedenken an Rudolf Bultmann, hg. v. O. Kaiser, Tübingen 1977, 15-40 (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen)

Hans Freiherr von Soden (1881-1945)

in: Theologie und Kirche im Wirken Hans von Sodens. Briefe und Dokumente aus der Zeit des Kirchenkampfes 1933-1945, hg. v. E. Dinkler/E. Dinkler-von Schubert. Bearb. v. M. Wolter (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte A/2), Göttingen 1984, 15-35 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen)

Martin Heidegger and his Influence on Christian Theology

in: Humanities, Christianity and Culture 10, Tokyo 1975, 21-38 (Institute for th Study of Christianity and Culture, International Christian University Mitaka Tokyo)

Max Planck und die Religion

in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 56, 1959, 201-223 (J.C.B. Mohr [Pau Siebeck], Tübingen)

Die Christliche Archäologie in den Evangelisch-Theologischen Fakultäten

unveröffentlicht

DATE DUE

BS 2395 .D5 1992

Dinkler, Erich, 1909-1981.

Im Zeichen des Kreuzes

DEMCO

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY

United Theological Seminary Library
MAIN BS2395.D5 1992
Dinkler, Eric Im Zeichen des Kreuzes :
3 0645 0009 1347 1